西方传统 经典与解释

CLASSIC & INTERPRETATION

HERMES

刘小枫◉主编



[美]罗伯特·皮平◉著

黑格尔的观念论

——自意识的满足

Hegle's Idealism

陈虎平◉译

華夏出版社



HERMES

在古希腊神话中，赫耳墨斯是宙斯和迈亚的儿子，奥林波斯神们的信使，道路与边界之神，睡眠与梦想之神，死者的向导，演说者、商人、小偷、旅者和牧人的保护神——解释学（Hermeneutic）一词便来自赫耳墨斯（Hermes）之名。

西方传统 经典与解释 CLASSIC & INTERPRETATION HERMES

刘小枫◉主编

黑格尔的观念论

——自意识的满足

Hegle's Idealism:

The Satisfactions of Self-Consciousness

[美]罗伯特·皮平 Robert B. Pippin | 著
陈虎平 | 译

華夏出版社

图书在版编目(CIP)数据

黑格尔的观念论/(美)皮平著;陈虎平译 .
-北京:华夏出版社,2006.3
(经典与解释)
ISBN 7-5080-3954-8

Ⅰ.黑… Ⅱ.①皮… ②陈… Ⅲ.黑格尔,G.W.F.(1770~1831)-哲学思想-思想评论 Ⅳ.B516.35

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2006)第 001387 号

北京市版权局著作权合同登记号:图字 01-2003-3433

黑格尔的观念论

〔美〕皮平 著
陈虎平 译

出版发行:华夏出版社
(北京市东直门外香河园北里 4 号 邮编:100028)
经　　销:新华书店
印　　刷:北京圣瑞伦印刷厂
版　　次:2006 年 3 月北京第 1 版
2006 年 6 月北京第 1 次印刷
开　　本:880×1230 1/32 开
印　　张:16.5
字　　数:415 千字
定　　价:39.00 元

缘　　起

自严复译泰西政法诸书至本世纪四十年代，汉语学界中的有识之士深感与西学相遇乃汉语思想史无前例的重大事变，孜孜以求西学堂奥，凭着个人的禀赋和志趣选译西学经典，翻译大家辈出。可以理解的是，其时学界对西方思想统绪的认识刚刚起步，选择西学经典难免带有相当的随意性。

五十年代后期，新中国政府规范西学经典译业，整编四十年代遗稿，统一制订新的选题计划，几十年来寸累铢积，至八十代中期形成振裘挈领的"汉译世界学术名著"体系。虽然开牖后学之功万不容没，这套名著体系的设计仍受当时学界的教条主义限制。"思想不外义理和制度两端"（康有为语），涉及义理和制度的西方思想典籍未有译成汉语的，实际未在少数。

八十年代中期，新一代学人感到通盘重新考虑"西学名著"清单的迫切性，创设"现代西方学术文库"。虽然从迻译现代西学经典入手，这一学术战略实际基于悉心疏理西学传统流变、逐步重建西方思想汉译典籍系统的长远考虑，翻译之举若非因历史偶然而中断，势必向古典西学方向推进。

九十年代以来，西学翻译又蔚成风气，丛书迭出，名目繁多。不过，正如科学不等于技术，思想也不等于科学。无论学界迻译了多少新兴学科，仍似乎与清末以来汉语思想致力认识西方思想大传统这一未竟前业不大相干。晚近十余年来，欧美学界重新翻译和解释古典思想经典成就斐然，汉语学界若仅仅务竞新奇，紧跟时下"主义"

流变以求适时,西学研究终不免以支庶续大统。

西方思想经典即便都译成了汉语,不等于汉语学界有了解读能力。西学典籍的汉译历史虽然仅仅百年,积累已经不菲,学界的读解似乎仍然在吃夹生饭——甚至吃生米,消化不了。翻译西方学界诠释西学经典的论著,充分利用西方学界整理旧故的稳妥成就,於庚续清末以来学界理解西方思想传统的未尽之业意义重大。译界并非不热心翻译西方学界的研究论著,甚至不乏庞大译丛之举。显而易见的是,这类翻译的选题基本上停留在通史或评传阶段,未能向有解释深度的细读方面迈进。设计这套"西方传统:经典与解释",旨在推进学界对西方思想大传统的深度理解。选题除顾及诸多亟待填补的研究空白(包括一些经典著作的翻译),尤其注重选择思想大家和笃行纯学的思想史家对经典的解读。

编、译者深感汉语思想与西学接榫的历史重负含义深远,亦知译业安有不百年积之而可一朝有成。

刘小枫

2000年10月於北京

献　给

JOAN

——作者

SHIRLEY

——译者

作者简介 罗伯特·B.皮平(Robert B. Pippin),现任芝加哥大学社会思想委员会主任、哲学系教授。

除本书外,皮平教授的专著还包括:

Kant's Theory of Form, New Haven: Yale University Press, 1982.

Modernism as a Philosophical Problem, Blackwell Publishers, 1991, 1999 (2nd edition).

Idealism as Modernism: Hegelian Variations, New York: Cambridge University Press, 1997.

Henry James and Modern Moral Life, New York: Cambridge UP, 2000.

The Persistence of Subjectivity: On the Kantian Aftermath, New York: Cambridge UP, 2005.

他主编现代欧洲哲学(Modern European Philosophy)丛书,该丛书收录研究现代欧洲思想的名家名著,由声誉卓著的剑桥大学出版社出版。*Idealism as Modernism* 亦是其中之一。

皮平教授的著作反响强烈,影响重大,他的作品是学术水准的象征。《黑格尔的观念论》一书在当代黑格尔学界产生深远的影响。例如,著名黑格尔学者特瑞·平卡德(Terry Pinkard)在其《黑格尔的现象学》(*Hegel's Phenomenology*, New York: Cambridge, 1994)一书的答谢辞中明确承认,在所有当代阐释黑格尔的学者中,皮平的著作最深刻的改变了他对黑格尔的观点。此外,德国Campus出版社编辑、翻译出版他的文集(Die Verwirklichung der Freiheit);德国Fink出版社翻译出版他的《亨利·詹姆斯与现代道德生活》一书(*Moral und Moderne*)。

哲学杂志《探索》(*Inquiry* 38)开专题讨论他的《现代主义作为一个哲学问题》(*Modernism as a Philosophical Problem*)一书,该书在短短八年内已经出第二版。对此书的评论称,“他重新激活了研究历史的观念论方法,自黑格尔本人在此论题上的讲演以来极少人曾成功完成过这样一种研究。即便是那些对哲学中的德国传统知之甚少的人也会在本书中发现哲学的诸多引人入胜之处,而那些在该传统中工作的人则会发现很多令人耳目一新的以至全新的地方”(Terry Pinkard, 美国西北大学);又称,“皮平的著作实在是黑格尔式的洞见之辉煌的实现”(Rüdiger Bubner, 德国海德堡大学)。

皮平教授的研究受到广泛承认。他于2001年荣膺“梅隆杰出成就奖”(Mellon Distinguished Achievement Award)。这项金额高达150万美元的奖金,授予那些在自己学科研究中做出重要贡献、影响广及其他学科、并能继续在教学与研究上取得显著进展的学者。

目　录

致　谢

我愿意对下列机构表达我的感激：感谢美国人文基金会(National Endowment for the Humanities)提供一份独立学习与研究资助(Independent Study and Research Grant)，让我在1984－1985年得以从教学与行政事务中抽身，从而有可能写出本书的主体部分；感谢埃尔哈特研究基金(Earhart Foundation)于1983年提供一个夏季的资助，该资助极大的协助了本书第七章一个早期版本的写作；感谢加州大学圣地亚哥分校提供休假年；感谢加州大学圣地亚哥分校研究委员会提供各种文字处理和旅行的资助。本书第二章的一个早期版本曾提交于第六届国际康德大会，并将在该会《论文集》(*Proceedings*)中出版，第三章的一个版本已经发表于《哲学论坛》近期的"费希特"专辑(*The Philosophical Forum*, vol. XIX, nos. 2－3, 1988)。我很感谢两书的编辑允许在此重印上述文章。我也非常感激杰·伯恩斯坦(Jay Bernstein)阅读本书手稿的倒数第二版，他胸襟广阔并提出许多洞见，同时我还受惠于许多个人对本书手稿的一些章节或对我就黑格尔所做的一般阐释而提出宝贵的建议。我特别要感谢亨利·阿利森(Henry Allison)，感谢他对前三章的评论，更感谢他数年来与我就这些章节所引发的论题进行探讨；也要特别感谢哈里斯(H.S. Harris)提供各种形式的帮助和支持；以及杰瑞·道佩尔特(Jerry Doppelt)和安德鲁·费因伯格(Andrew Feenberg)，他们耐心听我谈论无论多少黑格尔的话题，并提供批评与建议。最后，我要感激我的妻子琼(Joan)，这种感激实非笔墨所能形容，我感谢她在本书漫长的创作期间所一直给予的帮助、理解和风趣。

主要文本缩略语

费希特(FICHTE)

SK = *The Science of Knowledge. With the First and Second Introductions*, trans. P. Heath and J. Lachs. Cambridge: Cambridge University Press, 1982.

《知识学,并附第一和第二导言》,本书中文译名简称《知识学》。

Werke = *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, ed. R. Lauth and H. Jacob. Stuttgart: Frommann, 1965.

《拜仁科学院版费希特全集》,本书中文译名简称为《费希特全集》。

WL = *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* (1794), in Werke, I,4.

《全部知识学的基础》

康德(KANT)

AA = *Gesammelte Schriften*, ed. Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften. Berlin and Leipzig: de Gruyter, 1922.

《康德全集》,科学院版。

A/B = *Kritik der reinen Vernunft*, ed. R. Schmidt. Hamburg: Felix Meiner, 1954.

《纯粹理性批判》,德文原本。

Critique of Pure Reason, trans. N. Kemp Smith. New York: St. Martin's Press, 1929.

《纯粹理性批判》,英文译本。

CJ = *Kant's Critique of Judgment*, trans. J. Meredith. Oxford: Clarendon Press, 1952.

《康德的判断力批判》,英文译本,本书中文译名为《判断力批判》。

黑格尔(HEGEL)

B = *Briefe von und an Hegel*, ed. J. Hoffmeister and R. Flechsig, 4 vols.,

Hamburg: Felix Meiner, 1961.
《黑格尔来往书信集》

BK = *Faith and Knowledge*, trans. W. Cerf and H.S. Harris. Albany, N.Y.: SUNY Press, 1977.
《信念与知识》,英文译本。

BPhG = *G. W. F. Hegel: The Berlin Phenomenology*, trans. M. Petry. Dordrecht: Riedel.
《黑格尔:柏林现象学》,本书中文译名简称为《柏林现象学》。

Diff = *The Difference Between Fichte's and Schellings System of Philopophy*, trans. H. Harris and W. Cerf. Albany, N. Y.: SUNY Press, 1977.
《费希特与谢林哲学体系的差别》,英文译本。

DS = *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie*. *GWe*, IV, 1-92.
《费希特与谢林哲学体系的差别》,德文原本。

E = *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1830), ed. F. Nicolin and O. Pöggeler. Hamburg: Felix Meiner, 1969.
《哲学知识百科全书纲要》(1830)

EGPh = *Einleitung in die Geschichte der Philosophie*, ed: J. Hoffmeister. Ham-burg: Nicolin, 1959.
《哲学史导言》

EL = *Die Wissenschaft der Logik. Erster Teil*, *Enzyklopädie der philosophischen Wisenschaften*. *SuW*, vol. 8.
《逻辑学 哲学科学百科全书第一卷》,俗称"小逻辑",德文原本,本书中文译名为《百科全书逻辑学》。

EnL = *Hegel's Logic. Part One of the Encyclopedia of the Philosophical Sciences*, trans. W. Wallace. Oxford: Clarendon Press, 1975.
《黑格尔的逻辑学 哲学科学百科全书第一部分》,俗称"小逻辑",英文译本,本书中文译名为《百科全书逻辑学》。

FPS = *First Philosophy of Spirit*, in *G. W. F. Hegel*, *System of Ethical Life and First Philosophy of Spirit*, ed. and trans. H. S. Harris and T. M. Knox. Albany, N.Y.: SUNY Press, 1979.

《第一精神哲学》,载于《黑格尔 伦理生活体系和第一精神哲学》。

GW = *Glauben und Wissen*. *GWe*, IV, 313 – 414.

《信念与知识》,德文原本。

GWe = *Gesammelte Werke*, ed. Rheinisch-Westfaelixchen Akademie der Wissenschaften. Hamburg: Felix Meiner, 1968ff.

《黑格尔全集》,莱茵 – 威斯特伐利亚科学院编,科学院版。

JA = *Sämtliche Werke. Jubiliäumausgabe in zwanzig Bänden*, ed. H. Glockner. Stuttgart: Frommann, 1968.

《黑格尔全集 二十卷纪念版》,本书中文译名简称为《黑格尔纪念版全集》,格罗克纳版。

JS = *1804 – 1805 jenaer Systementwürfe II. Logik, Metaphysik, Naturphilosophie. GWe*, vol.7.

《1804 – 1805 耶拿时期体系草稿 II·逻辑学 形而上学 自然哲学》

L = *Hegel: The Letters*, trans. C. Butler and C. Seiler. Bloomington: Indiana University Press, 1984.

《黑格尔:书信》,本书中文译名简称为《黑格尔书信》。

LM = *G. W. F. Hegel. The Jena System, 1804 – 1805. Logic and Metaphysics*, translation ed. by J. W. Burbidge and G. di Giovanni. Kingston and Montreal: McGill – Queen's University Press, 1986.

《黑格尔 耶拿体系,1804 – 1805·逻辑学和形而上学》,本书中文译名简称为《1804 – 1805 逻辑学和形而上学》。

PG = *1803 – 1804 Philosophie des Geistes. GWe*, vol. 6, 265 – 326.

《1803 – 1804 精神哲学》

PGII = *1805 – 1806 jenaer Systementwürfe III. Philosophie des Geistes. GWe*, vol. 8, 185 – 288.

《1805 – 1806 耶拿体系草稿 III·精神哲学》,本书中文译名为《1805 – 6 精神哲学》。

PhG = *Phänomenologie des Geistes. GWe*, vol. IX.

《精神现象学》,德文原本,1807 年出版,有时称 1807 年《精神现象学》。

PhR = *Hegel's Philosophy of Right*, trans. T. Knox. Oxford: Clarendon Press, 1952.

《黑格尔的法哲学》,英文译本,本书中文译名为《法哲学原理》。

PM = *Hegel's Philosophy of Mind*, trans. W. Wallace and A. Miller. Oxford: Clarendon Press, 1971.
《黑格尔的精神哲学》,英文译本,本书中文译名为《精神哲学》。

PN = *Hegel's Philosophy of Nature*, trans. A. Miller. Oxford: Clarendon Press, 1971.
《黑格尔的自然哲学》,英文译本,本书中文译名为《自然哲学》。

PR = *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Hamburg: Felix Meiner, 1957.
《法哲学原理》,德文原本。

PS = *Phenomenology of Spirit*, trans. A. V. Miller. Oxford: Clarendon Press, 1977.
《精神现象学》,英文译本,Miller 采用的是 Hoffmeister 本,商务印书馆中译本也是采用 Hoffmeister 本。

RPS = "Relationship of Skepticism to Philosophy, Exposition of Its Different Modifications and Comparison to the Latest Form with the Ancient One," trans. H. Harris, in *Between Kant and Hegel*, trans. G. di - Giovanni and H. Harris. Albany, N.Y.: SUNY Press, 1985.
"怀疑论与哲学的关系,对其不同的修正形式的阐发并把最新形式的怀疑论与古代怀疑论相比较",载于《康德与黑格尔之间》,本书中文译名简称为"怀疑论与哲学的关系"。

SL = *Hegel's Science of Logic*, trans. A. V. Miller, London: George Allen & Unwin, 1969.
《黑格尔的逻辑学》,英文译本,俗称"大逻辑",中文译名简化为《逻辑学》,Miller 采用的是 Lasson 本,商务印书馆中译本也是采用 Lasson 本。

SS = *System der Sittlichkeit*, ed. G. Lasson. Hamburg: Felix Meiner, 1967.
《伦理体系》

SuW = *Werke*, ed. E. Moldenharer and K. Michel, 20 vols. Frankfurt, Suhrkamp, 1970 - 1971. (Theorie Werkausgabe.)
《黑格尔文集》,理论文集。

Sys = *System of Ethical Life*, in *G. W. F. Hegel*, *System of Ethical Life and First Philosophy of Spirit*, ed. and trans. H. S. Harris and T. M. Knox.

Albany, N.Y.: SUNY Press, 1979.
《伦理生活体系》,载于《黑格尔 伦理生活体系和第一精神哲学》。

TJ = *Theologische Jugendschriften*, ed. H. Nohl. Tübingen: Mohr, 1968.
《青年神学著作》

TW = *Early Theological Writing*, trans. T.M. Knox. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1971.
《早期神学著作》

WL = *Wissenschaft der Logik*, Bds. I and II. Hamburg: Felix Meiner, 1962.
《逻辑学》,德文原本,俗称"大逻辑",Hoffmeister 编。

谢林(SCHELLING)

STI = *System der transzendentalen Idealismus*. Hamburg: Felix Meiner, 1962.
《先验观念论体系》

SW = *Sämtliche Werke*, 14 vols. Stuttgart and Augsburg: J.G. Cotta'scher, 1856 - 1861.
《谢林全集》

译者说明:

1. 本译作中,一些著作的德文原版的中文译名与英文译本的中文译名相同。请读者从缩略语自行判断作者所参考的是英文版还是德文版。

2. 黑格尔有所谓大逻辑与小逻辑,原文同时指这两个逻辑学时,用 Logic 来表示,有时也用 Science of Logic,本书中译统一处理为:"逻辑学"。《逻辑学》,指大逻辑,包括文本缩略语中的 WL 和 SL;《百科全书逻辑学》,指小逻辑,包括文本缩略语中的 EL 和 EnL。

第一部分　观念论的背景

[1]
[2]
[3]

第一章　导　言

"黑格尔的余波",如一本晚近的著作所称的,[1] 包含着一种让人困惑的反讽。简单来说,黑格尔似乎处在一种不可能的位置:既具有卓越的影响又几近完全不可理解。一方面,黑格尔在哲学上和历史上的巨大影响确实存在。虽然这一主张尚可商榷,但若我们断言,现行学术界归之为"当代欧洲哲学"中的大多数都从黑格尔开始,并且在很大程度上为黑格尔所规定,这样说也不是完全没有道理。在很大程度上,这种影响与黑格尔在上述传统中引入"历史的主观性"问题相关,而他对该论题的论说使我们对许许多多的哲学论题的传统理解都产生决定性的改变。那些在黑格尔之前毋庸置疑看来是一个经验的事实或一个概念的真或一个道德的主张的东西,现在则似乎成了许多独特的历史现象——在一定意义上,就是人类"精神"的产物,从而要求给予与传统极为不同的论说。进而言之,即使黑格尔遭到人们的猛烈反对,那也正是他似乎设下议程表,即使在黑格尔被人有意忽视或是遭人轻蔑的时候,他的影子也常常不为人察觉的延伸到各种争论。当然,只要提一下马克思的名字就足以概括黑格尔对世界历史所产生的最为显见的影响了。

然而,另一方面,黑格尔似乎已经说服或说是激怒了如此之多的智识名流:对黑格尔哲学的基本立场不存在哪怕有点接近一致意见的看法。黑格尔是历史上被神化最甚的哲学家之一,也是遭人贬损最烈的哲学家之一,而同时人们也广泛认为,没有人真正知道它在说什么。[2]

诚然,对黑格尔的基本立场,有着种种众所周知的教科书阐述。非常清楚,黑格尔哲学的论点从核心上所包含的主张,涉及黑格尔所

称的“概念的自我现实化”，一个在“概念的同一性和实在性”中或是在“绝对理念”中充分和最终“实现”的进展过程，也很清楚，黑格尔认为“实在性”就是绝对理念。但综观整个黑格尔主义的历史，这样一种主张所引发的评论传统要比原始的文本更加晦涩，而围绕这类主张的意思所发生的争议是如此之多，以至于就如何可以针对各种反对意见为这些主张做出辩护或是如何使之在哲学上合法这些问题，人们事实上都没有达成什么一致意见。

这种模糊和哲学混乱在一些评论者那里表现得尤为明显，他们以为黑格尔是一个怪异的基督徒，一个浪漫的形而上学家，[4]一个“世界灵魂”，或是一个“宇宙精神”的神学家(一些德国文献提到黑格尔的“存在论—神学的形而上学”)[3]。这些阐释千差万别，取决于一个浪漫主义者或是基督教徒觉得黑格尔是如何的传统，但“形而上学的”黑格尔这一本质要点却一直是说，黑格尔应当被理解为一个颠倒的斯宾诺莎主义者，也就是这样一个一元论者，他认为有限的对象不是“实在”实存的(只有绝对理念才实存着)，认为这个“一”不是一个“实体”而是一个“主体”，或是精神的(因此就是斯宾诺莎的颠倒)，认为它不是一个静态、永恒的、巴门尼德式的一，而是在时间中发展的，这种发展就以某种方式塑造人类政治历史的形态和方向，以及艺术、宗教和哲学的历史(所有这些精神形态都表达为绝对理念的展开)。[4]并且，这种发展要在哲学上可理解，也许就只能通过超越标准的“反思”逻辑的局限而拥抱一种“辩证”逻辑，一种赫拉克利特式的流的逻辑，甚至是一种“矛盾”的逻辑。大致来说，这就是黑格尔核心立场的教科书版，这个黑格尔，是广泛的教给本科生的黑格尔，也是在提到他的名字时，哲学家、历史学家、马克思主义理论家、文学批评家以及其他人(经常还是黑格尔专家)头脑里所想到的黑格尔。[5]

但是，如果这样一个形而上学的一元论者或思辨的、拥抱矛盾的逻辑学家就是“实际的”黑格尔，那它就不是造成重大历史影响的那个黑格尔。事实上，正是这种标准观点深刻的晦涩难解的状态，把如

此之多的人推向黑格尔巨大系统的比较容易把握的“边缘”,正是在那里,即在黑格尔的许多结论里,而不是在用来支持那些结论的思辨论证里,黑格尔的实际影响才存在着。无须任何系统的努力,力求依靠“逻辑学”(Science of Logic)晦涩到令人难以置信的细节,去理解黑格尔充分的或“实际的”立场,无须这些,他的那些主张,关于人类精神的历史性格、自我意识的社会本性、现代社会的异化和分裂、“道德观”的局限、现代民族国家的主张,甚至他的一般反基础主义的整体论的某些方面,这些全都可以比较容易操作的方式来讨论,它们本身就可独立作为富有价值的洞见。

通常,这种修正主义论述的中心文本是1807年的《精神现象学》(*Phenomenology of Spirit*),而所提取的立场则是某种形式的哲学人类学和/或社会理论,不管是原生生存论的(proto - existentialist)、历史主义的、马克思主义的、还是海德格尔主义的样式(或者,在科耶夫那里,是以上所有的集成[6])。黑格尔的《美学讲演录》(*Lectures on Aesthetic*)和《法哲学原理》(*Philosophy of Right*)也是一种类似研究进路的主导候选文本,这种研究指向黑格尔声称思辨立场不可或缺这一正式主张,但它在重构一个更趋当代的、更易进入的黑格尔时却不曾试图实在地运用该种立场。[7]

这样我们就有了现在各种各样的关于黑格尔的立场,这些都是因为上述“接受”的问题:对许多人来说,黑格尔是一个思辨的形而上学家和一个失败,要么是一种有趣的失败,代表哲学本身的失败(一种由克尔凯廓尔开创、今天在法国依然具有相当影响的观点),[5]要么只是一种黯然的失败,仅仅代表条顿人的混乱(Teutonic smoke)、自我放纵的过度和德语历史上最见丑陋的行文风格。对其他人来说,他是一个大名鼎鼎的思辨的形而上学家,虽然他的系统太不同寻常,太极端,无法以正常的、推证的语言来表达,因而抵制哲学评论的正常传统甚至对之抱着敌意。对其余的人来说(事实上是大多数当代评论家),他是一个异常地不平衡的哲学家,他对现代世界的分析、或是他

的伦理、政治或美学哲学、或是他那富有想象力的、辩证的范畴分析、或也许是他的“方法”，是无价的，但他的思辨内核却是没救的。

正如已暗示的，这两种研究进路尤其是后一研究进路的动机是明显的。黑格尔的所谓浪漫主义的、精神一元论和与之相伴随的自己运动的、思辨的逻辑，在哲学上如此晦涩，他就西方理性主义传统在哲学中的最后时刻、就现代科学、文化、道德和政治制度所面临的种种独特问题非说不可的许多观点，又是如此具有启发性，以至于人们实际上也许想求得某种方法，只去讨论他的后一思想而完全不要前者。另一方面，仅仅从黑格尔那里提取一个结论，然后重构一种理解它和为它辩护的方法而却极少与黑格尔相关，这样的做法很容易变成一种不得要领的练习——说它不得要领，也就是说，如果人们还期待从黑格尔那里学点东西，如果人们还尝试跟他一起思考的话。但那种承认看来正好就会重新让人承认浪漫主义的形而上学的世界，以及它的所谓自设的神性心智，外化出精神的历史的各个环节和自然世界的种种规定。

这些替代理论，要么选择“历史精神”的黑格尔，要么选择“系统的”、形而上学的黑格尔，到现在我们都很熟悉了，正如每种研究进路所固有的问题我们也很熟悉一样。[8] 形而上学的黑格尔看来就像某种前现代的时代倒错(或某些版本的全权主义怪物)，而黑格尔的政治和社会理论的论述若是最后要说是真正黑格尔式的，则势必要有某种对思辨系统的依赖。显然的，这样一种阐释两难要能得到解决，我们就得指明，黑格尔的思辨立场，从根本上看就是他的绝对理念的理论，他关于只有这样一个理念是“真正存在之物”的主张，它们可以从一种方式得到阐释和辩护，无须承担一种哲学上可疑的神学形而上学。这样一种阐释就要否认，为“右派”或基督教的黑格尔主义者所辩护但却为“左派”或修正主义学派所摈弃的形而上学立场代表黑格尔想要捍卫的思辨立场，即他的哲学人类学和政治哲学事实上所依赖的立场。近年来，研究者有很大的兴趣研究这样一个思辨的但

却"非形而上学的"黑格尔(在此"形而上学"按传统理解为对实体的先天知识)。这种兴趣有些是起源于所谓的黑格尔式的马克思主义,或是源自于这样一种批判理论中的那些要素,这些要素认真考虑到,黑格尔的社会分析依赖他的思辨系统,但却拒斥所谓思辨的黑格尔是"神秘化的神学家"的讽刺描写,这种描写在正式的马克思主义传统中长期以来都是非常突出的。[9] 这种兴趣主要[6]还是产生在那些评论家身上,他们决意指明,黑格尔的思辨逻辑是一种"范畴理论",没有任何实质的形而上学承担。[10]在本书中,我也力图捍卫一种非形而上学的黑格尔阐释,但这一阐释并不把黑格尔主要看作一个社会变化哲学家或是一个范畴理论家。最简单地说,我想要把黑格尔的思辨哲学理解为一种"观念论"。

当然,乍一看,这样一种提法似乎是显然的,没多大帮助。很明显,黑格尔是一个观念论者(他称自己是一个"绝对的观念论者")。[11]他的一些主张,比如绝对理念的实在性,比如所有对象"在真上"[in truth 对象在其真上有时也译为"对象的真理",其含义是说,对象有一些方面,并非它的真,比如特性(properties)、内在特性(intrinsic property)、内在关系(internal relation)等;对象只以对象的概念为其真,而概念(Notion/Begriff)表现为一动态的过程,而非一静态的性质或孤离的环节。"对象的真"的说法见于书中多处。——译者注]都是概念,比如主体和客体的传统二元论已经得到克服,比如实体已经被思考为"主体",等等,所有这些难道还能有什么别的意思吗?而且,即便把黑格尔视为一个观念论者,并非重新表述他的立场的种种晦涩之处,但这样去看也没让我们走多远,既然黑格尔把"观念论"这个术语用得极其含混,以至于他把**所有**值得称为哲学的哲学都刻画为观念论。[12]

但是,我的想法是一种更为特定意义上的观念论,虽然这个意义起初看来又没什么帮助。简单来说,我建议认真对待黑格尔所说的,它在一部早期著作中告诉我们,正是康德的先验演绎的论证首次接近他最终所创立的思辨的同一理论,并使之成为可能,[13]而且在一部

后期著作中他又说，他自己的概念理论，以及概念和实在之间的关系，或是他的整个哲学的基本立场，都应该被理解为康德的一个关键主题即"统觉的先验统一"的一种直接变形。[14]我将主张，这些以及其他许多对康德的批判观念论的引用，是正确理解黑格尔的立场所不可或缺的，而且它们都指证康德的这个基本论题，该论题廓清了黑格尔的立场在哪些重要的方面扩展和深化了康德的反经验论、反自然论和反唯理论策略。正如黑格尔又告诉我们的，这一论题就是统觉的主题：康德主张所有可能的人类经验都有一种"自意识的"、最终是"自发地"自我意识的性格。

也许，把"康德式的"加入到对黑格尔的观念论的范畴化之中，也要么是没什么帮助，要么是误导性的，之所以说没帮助是因为，很明显，黑格尔很多时候依赖康德，无论是主体在经验中的"构成性"作用，还是否认一种基础的"直接性"在经验中的可能性，或是康德对传统的、反思的哲学的"二律背反"结果的演证，但之所以说有误导性却是因为，黑格尔如此明显地拒绝甚至明显嘲讽康德的很多观点，取笑他的"物自身"的怀疑论以及他的"仅仅是有限的"观念论，还把康德的先验主体转变为绝对主体或神性心智，远远抛离康德主义。但是，我将主张，这类关于探讨颇多的康德—黑格尔关系的标准观点并未充分考虑黑格尔的把握的许多细节，也没有充分跟进这个论题，即黑格尔的把握怎样决定性地影响了他后来的种种表述，[7]并由此对这些表述(以及对他所频繁地、古怪地运用的基督教神学语言)提供一种与标准看法相当不同的解读。[15]

同样的，在统觉或自我意识的主题方面尤其如此，这一主题是黑格尔所指证的他与康德关系的关键。事实上，正如我也将试图指出的，并非只有黑格尔才这样严重依赖康德所称的人类知识的"最高"条件。另外两个重要的德国观念论者，费希特和谢林，也经常和满怀敬意地提到这一康德来源，他们以不同于黑格尔的方式，试图展现所有人类的思想和行动都是"自我反思的"这一主张的种种含义。因

此，不只把黑格尔理解为康德的一个后继者，而是把他理解为一个所谓的德国观念论者，这就意味着，不仅理解他是如何理解康德的，而且也理解他如何同意和反对他的同代人对康德在一个论题上的解读，他们所有人都认为这个论题界定了他们的规划，它就是他们全都迅速行动起来，以种种在同代人听来非常奇怪的方式，所召唤的意识本身的“自由”。

诚然，这一整套共同论题——演绎、自发性、统觉、自由——它们本身不易在一项阐释黑格尔的观念论的研究中把握。它们根本不能被认为指其在当代情境中所会指的意思，事实上，当其为当代这些人物所运用的时候，它们显然就像黑格尔自造的任何专业术语一样晦涩。要运用这些论题，需要在一定程度上解释它们在康德那里的原始意义；也在一定程度上解释它们在费希特、谢林和黑格尔那里的扩展意义；并在一定程度上评价那些扩展意义是否是针对康德立场中的真正缺陷，这里的希望就在于，在如此深入地按照康德的实际规划来解读黑格尔时可以获得某种哲学上有益的报偿。

但是，更为一般也更为明显的一点却是，关于黑格尔如何超越康德而进入思辨哲学的标准观点大都令人难以理解，甚至令人无法理解，黑格尔如何可以是他自己所认为的那个后康德的哲学家；也就是说，他如何可以如他实际所做的那样接受康德对形而上学传统的种种根本不足的揭示，他如何可以满怀热情地同意康德的说法，以为“超越者”的形而上学、实体的形而上学以及种种传统的上帝和无限性观点的形而上学从此永远名声扫地，而然后又如何可以迅速创造一个系统的形而上学，好像他从未听说康德的批判认识论一样。只要认为黑格尔还有起码的哲学能力，就会至少让人在把他诠释为一个主张前批判的形而上学的后康德哲学家时有所犹豫。

虽然我将试图指出，把黑格尔解读为在(用他的话来说)“完成”康德，[16]这一做法的结果相当复杂，但把焦点集中于康德，这马上也直截了当地分离出黑格尔那里的一组具体的、对其规划有着根本意

义的论题。黑格尔对康德的重要修正大多数都涉及他如何转化康德的概念理论,他如何重新阐释康德关于概念的客观性的论述,以及他如何以不同的方式处理与这类论题的观念论版本相关的主观性观念。在很大程度上,它们的共同主题都涉及如下论点,[8]即为了能够有经验这回事,任何主体都必定能够在任何经验中做出某些基本的区分。于是,这些基本的概念区分就不能够源自经验,而且,如果能够指明这些区分是经验可能性的构成要素,它们也就不能为经验所反驳。因此,与唯理论传统相反,黑格尔与康德都同意,人类理性获得的非经验性的知识,只能是关于它自身的,关于近来开始称做的我们的"概念框架",以及一个框架要可作为一个框架所必需的种种概念。诚然,黑格尔运用一种更为广泛也更为戏剧化的语言描述康德的"理性的自我立法"。他所谈的是针对思想的"无限的自身关系",它的"自由"或它的完全自律,但如我们将看到的,康德和黑格尔仍然分享一个共同的问题领域:寻求一个概念框架的一些方面,没有这些方面,就不会存在任何框架、因而也不会存在为该框架所区分的对象。与前面所引入的话题更为相关的是,在捍卫这个主张时他们分享一个共同的逻辑依据。他们两人都严重依赖任何可能经验的无可消除的反思或统觉的本性,来论证这些有着非经验性的基础的区分能力(概念)的必要性。正是这个要求给他们提供共同的基础,来拒绝对此框架的经验主义和自然主义论述。对黑格尔和他的观念论同事来说,正是这个论题导向他们最重要的主题——"根据"——一旦前两种替代理论以及康德的理论被拒绝就会很自然地浮现出来的一个话题。一旦理解了这一点,他们在这样一个统觉原则的后果方面的一致与分歧,尤其是在对他们的概念理论的后果方面的一致与分歧,就较容易看出了。

黑格尔就康德对这些纯粹概念的客观有效性的论述所做的修正涉及他的思辨逻辑中更难把握的诸多方面,因为黑格尔是按照谢林的语言,即"主体和客体的差异内的同一",来阐释这个问题的。但对

该立场的最好理解,也可以通过尝试理解它如何源自于黑格尔所发现的康德立场的种种具体困难。因为康德相信,存在着任意数量的"在逻辑上可能的"方式来"综合地统一一个杂多"或"在概念上规定"被给予者,他也相信,把所有可能的对象构想为实体与属性、原因与结果、心灵和身体、或是从一个无限的存在者与各个有限的存在者的角度来构想,这并非自相矛盾。在逻辑的可能之物和先天"实在"的可能之物之间做出区分,外于概念之物的这些区分还要客观有效,其唯一途径就是通过依赖直观,在先天知识的背景下,就是依赖于"纯粹直观"。这是一个复杂的学说,我们将会在下章中进行考察,但结果是,康德认为他只能就人的(有限的、在时空中的)直观的可能对象来维护纯粹概念的有效性的主张,人的所有知识都只是"现象的"(of appearances)或是现象(phenomena)。出于许多我们将要考察的理由,黑格尔拒绝这样依赖纯粹直观,因而也拒绝康德的现象性限制。(当然,他并未拒绝感性接受的信息在多数人类知识中的作用。[9]他所反对的是康德对直观和概念之间的这种据称非常严格的区分所做的运用。)并且,正是在这一点上,黑格尔偏离了康德,这一偏离最为根本也最有争议。因为独特的黑格尔观念论正是肇始于他否认可以在知识的直观要素和概念要素之间做出一种有力的区分,黑格尔由此开始他独特的飞翔,其用的语言是完全的自律,甚至是"思想的自我规定"和"自我现实化"的自由。(事实上,正是从黑格尔对康德直观学说的攻击,或不如说是黑格尔所运用的费希特对康德直观学说的攻击,以及从黑格尔继续接受康德观念论,拒绝经验论的做法出发,后来的许多大陆哲学,连同其反经验论、反实证论的重点才首发其端,从叔本华、尼采、海德格尔、梅洛-庞蒂、萨特,到结构主义和后现代主义都是如此。若康德没有"定锚"于直观,这个康德式的主体,要么不会受其有限直观形式的限制,因而应被思考为一个绝对主体,要么鉴于所观察到的黑格尔体系的崩溃,就不能被思考为一个自我客体化的主体,因而仅仅是经验性的、或历史的、或个别的、或创造性

的自我阐释的、或“无根据的”主体，或者最后完全都不是一个主体，既然它不与任何东西相对，也不受任何东西约束。）这样一种否认导致了黑格尔所谓概念的“内容”由它们与其他概念的可能关系所确定（而不是由一个“先验图型论”，即康德对纯粹直观的又一种运用所确定）的论述，也导致他拒不认为我们不认识物自身，以及他以他的《精神现象学》来广泛取代康德对这些概念的客观性的演绎。可以预料，正是他的立场的这一方面，在“地道的康德追随者”（echt Kantianer）看来，需要做出最为深入的解释，这些人想知道，黑格尔如何可以做出这样一种演绎而又不求助于智性直观这种前批判的概念。（因此，从康德到黑格尔的公式也许就是：保留纯粹概念的学说和有助于为纯粹概念的必要预设做出辩护的统觉论述，保留证明这些概念的客观性这一批判的问题，是该问题开启了批判哲学，但要放弃“纯粹感性直观”的学说，以及在概念和直观之间的清晰区分的可能性，则所留下的就是黑格尔的计划的主要内容。）[17]

这样一个计划有一个看来不可能完成的任务在它前面。因为上面的概述把三个主张归之于黑格尔，而每一个主张都已经很难确立，何况表面看来，它们合起来肯定不能成立。第一是关于非经验性的约束的主张，这些约束涉及什么可以是一个可能经验、纯粹概念、或黑格尔的“自律的思想”。第二是黑格尔否认这些只是概念的形式，否认它们必须与直观联结才能是客观的；或说他主张这样的概念本身自在地规定着“现实性”（actuality / Wirklichkeit）。第三是黑格尔事实上接受康德对“独断论”传统的多数批评，特别是拒绝依靠古典的智性直观概念。（对此观念，他有他自己的说法，但这种说法显然不是古典式的。）很清楚，如果放弃（3），[10]你至少可以逻辑一贯地尝试维持（1）和（2）；你或许可以是某种类型的唯理论者。如果放弃（1），你还可以支持（2）和（3），主张某种版本的经验论，或甚至是自然论的实在论，这全看你把什么算做“认识实在地存有之物”。或者，可以放弃（2），而保留（1）和（3），这样你就可以探求某种版本的康德式

计划。但是,如果有一个大致康德式的计划,但却没有康德式的概念/直观的区分,也没有辩护先天知识的唯理论选项,那所留下的是什么?

这是考虑黑格尔的规划的一种重要方式,因为正如我将试图指明的,康德式的计划(粗略来说)很强有力,唯理论的选项被它先行排除,而康德对直观的运用又在先验演绎中失败。正是黑格尔在19世纪初期的耶拿开始看出,而且比他的同事更清楚更深广地看出,所有这一切会得到什么,并且推出它的种种含义,大胆、充满想象、有时是以一种极端而不可辩护的方式,但始终是"批判的"——我希望指明——而从来没有滑入关于宇宙心智的前批判的主张里头去。

所有这些都会引起一些怀疑,这是可以理解的。一方面,这样一种研究黑格尔的进路也许看来如此狭隘,往好处说是时代倒错,往坏处说是完全错失要点。刚才所勾勒的框架看来注定就不能把如此界定的观念论的黑格尔与著名的百科全书的黑格尔联系起来。后一种黑格尔,也是历史上更为著名的黑格尔,乃是一个这样的人,他主张西方的智识、宗教和政治的历史都已经达到一种宏大的、最后的综合,一种对它先前的不完整的终极的扬弃(Aufhebung or sublation),这是一个超级唯理论的黑格尔,他想要主张,基督新教、或笛卡尔式的怀疑论、或市场资本主义,都是精神的集体的追求自我意识的努力之中"必然的"发展,或者,这个黑格尔以为,一切的一切,从植物生命和动物生命的区分,到人类心理的各种官能的划分,都同等地由一个不断进步的精神的要求所必然规定。并且,这种反对意见还继续说,前面所提到的就康德与黑格尔的关系所给出的这种特殊看法,完全忽视历史的黑格尔,这个黑格尔把他成年早期的绝大多数智识生命用来拼命思考康德的道德理论和宗教哲学,而不是他的先验演绎。换言之,刚才所提出的那种看法,看来就同任何当代的黑格尔阐释一样,是完全的修正主义,是残缺破碎的。在此我们似乎又被迫在两者之间选择,一个是这个据说是历史的黑格尔、这个浪漫主义的"总体

化的”、绝对的一元论者，一个是（在此情况下）黑格尔的“后康德的观念论的”碎片，这个黑格尔也许也有几个有趣的反对经验主义或自然主义的意见，但他很难说就是代表黑格尔的整体立场的那个黑格尔。

就从以上建议的方式解读黑格尔的观念论所得到的种种含义的这类不满，非常复杂也非常重要，不能在这里简而论之。虽然我计划在随后的正文主体部分处理这样的怀疑，但是我至少应该指出，我并不认为，提供一种黑格尔思辨哲学的阐释之规划，[11]甚至一种能够指出一个恰当的途径来把这种思辨与他的“实在哲学”联系起来的规划，因此就要承担全盘重构他的百科全书的工作，更不用说重构他的许多讲演课程的内容了。这部分是因为，没有这么大的篇幅可以容我做这样一种延伸。部分也是因为，我不认为这是可能的；也就是说，我不认为黑格尔对他的思辨立场的许多重新表述和应用是有辩护理由的。事实上，它在自然哲学和精神哲学中的许多主张，如人们一般认为的那样，是荒唐可笑的（虽然许多主张不是），而且，承认如下一点也不是对黑格尔不公平，*即黑格尔可能错误地高估他从哲学上所能演证的东西*，正如康德也曾错误鼓吹范畴表的完整性，或从三段论形式的推理中推出一个纯粹理性体系建筑术的必然性一样。但更重要的是，我想主张，在黑格尔那里，的确存在一个连贯的、可辨识的关于后康德观念论含义的立场，这个立场贯穿于他的两部最重要著作即《精神现象学》和“逻辑学”的基本论证，它可以独立于黑格尔所认为的这个立场的含义而得到支持，在一定程度上（虽然不是在决定性的程度上）它改变了这些含义所应理解的方式，比之传统的理解，它也不是那么晦涩，在哲学上还更为有趣。这个立场就是，黑格尔的观念论，它也正是我所要讨论的。一旦这一观念论的立场得到展开，特别是黑格尔历史的自意识理论对此立场的重要性得到辩护，它对他的“客观精神”或艺术或宗教理论的确定含义，（我会主张）就能够更为成功地提取出来。不过，很清楚，对黑格尔的体系的和实践的著作的这样一种观念论解读本身就是一个重大任务，它处处都依

赖我们最初归之黑格尔的，是一种什么样的观念论。

这种历史的批评引起一些不同的问题。第一，黑格尔并没有在任何地方提供一个充分的辩护，支持他对康德的《纯粹理性批判》(*Critique of Pure Reason*)的许多批评性的评论。[18]有时，他反复攻击一个要点，而这个要点几乎所有人都会认为在康德那里是不可辩护的(特别是有关范畴表的完整性的主张)，但又没人会认为这会对康德理论的主要特征构成摧毁性打击，可黑格尔却那样看。更经常的是，黑格尔在这里来一段，在那里来一段，或者在"逻辑学"中的某个评论，清楚地假设，它在某些论题上抛弃康德的说法，有着明显的辩护理由(这时情况又明显不是这样)。同样的简单处理也可见于黑格尔表示他全力继承康德的那些段落。显然，主张康德—黑格尔观念论的主题是黑格尔的中心，一个人就要决意指明：黑格尔自己的立场所包含的资源，可以重构同时支持他的批评评论和肯定评论的辩护理由；黑格尔自己的主观性、概念、客观性论述的细节以及他自己观念论的细节，能够填补他的正式宣告中的巨大空白；他自己的立场也能在为此目的所做的重构完成之时得到更好的理解。(鉴于黑格尔对康德的详尽分析非常之少，在此提出的这种研究进路也就意味着，这样一种对黑格尔的观点，也可以说是把黑格尔当做一个后批判的思想家，[12]而不是一个前批判的形而上学家，它能引入的最好方法就会是指明，黑格尔对康德哲学的主要不满，他对这一哲学的"形式性"的反驳，都可以通过对《纯粹理性批判》的分析得到内在的辩护。我说这点的意思是，黑格尔自己的规划也许可以获得更清楚的哲学推动，如果一种对康德各文本的评价，虽不带黑格尔式的假设但却注意形式性的批评，它能够指明，这种批评是有充分依据的，而康德的立场也没有提供资源来回复这种批评。我在《康德的形式理论》(*Kant's Theory of Form*)一书中已经就这种黑格尔解读提供了这样一种导论。)[19]

再者，也许可以公平地指责说，由于想要穿过先验观念论和思辨

观念论的细节，我们可能很快就看不到德国观念论传统的巨大历史影响。康德的规划的实际意义（他本人所会承认的），无处不取决于康德的下列努力，即为人类的道德生活“留出余地”，提出某种方式为这样一种自由的生活辩护，同时又承认对所有自然，包括人的自然本性的现代科学式的、本质上是决定论的观念的“客观实在性”。而且，后来的观念论者工作的实际意义，也处处都在于拒绝他们所认为的那种最终站不住脚的二元论，同时，他们又维护康德的假设，认为一种真正道德的生活要能够得到理解，就不能承认一种决定论的形而上学。他们的问题，在许多人看来，因此就必须被理解为意味着，重新恢复某种形而上学，一种“有道德意义的一元论”，而如果一个人如我们这里所提议的那样完全只集中于观念论的理论论题，这样一种努力看来就不会得到公平申诉的机会。

像百科全书的黑格尔的问题一样，这个论题，即理解在“反二元论的、绝对自由”的黑格尔和我提议要考察的后康德的黑格尔之间的关系，太过复杂，不能在此三言两语讨论了事。但是，重要的是一开始就注意到，黑格尔本人清楚地说明，他的主张，即克服康德的现象与本体的二元论、或“知性”与“理性”的二元论，是它在纯粹概念、它们的客观性的本性、以及对这样的客观性的怀疑论怀疑的地位问题方面，提出不同于康德的原创性论点所带来的结果。毕竟，康德支持道德可能性的论证的关键动力，在于他把人类知识限制在现象，也就是人类直观的有限形式的对象。因此，花上许多篇幅来力图确切地阐明，这样一种直观论述到底可能错在哪里，以及黑格尔认为一个更充分的论述是什么，然后再跳到任何有关黑格尔与康德的关系的结论上，这样做就是完全适当的。正是黑格尔对经验中的这种概念性要求的本性的论述，以及该要求如何与关于一个对象的任何可理解的经验的自发性与反思性的主张相联系的方式，这才引入了他自己相当奇特的自由和现实性观念，因而也导致他拒绝康德对批判哲学结果的二元论评判。粗略地讲，一个人要能理解黑格尔的收益，[13]

他的整体论和依赖该整体论的道德理论,他势必同样也要理解黑格尔的投资,也就是他最初所钻研的康德批判哲学。正如在许多其他论题那里一样,一旦该种投资得到恰当的理解,许多传统的二元论论题的解读,如许多研究一样依赖一种形而上学的黑格尔解读,也许就开始显示出非常不同的面目。[20]

最后,还应该指出,在许多时候,我在这种阐释中所使用的康德式的、非形而上学的语言,并非历史上的黑格尔"所会说的"或"实际上所想的",这一点固然很对,但相对来说不太重要。显然,黑格尔并没有如我所提出的那样来表述,而是随意使用种种语言,比如基督教神学、古希腊形而上学、荷尔德林、谢林的语言、还有他自己的许许多多新词,以表达他自己的立场。如果黑格尔曾如这里所提出的那样来表述,也就没有多大必要写这样一本评论著作了。但是,我想指出,有足够充分的证据表明,把焦点集聚在后康德的观念论主题上,的确可以鉴别那些对作为一个整体的黑格尔规划最为重要的论题,也有助于揭示为什么许多标准的所谓形而上学的黑格尔的观点不可能正确,以及最重要的,还有助于说明最具哲学重要性的那些黑格尔式的主题。但是,正如在所有这类主张那里一样,证据必须存在于阐释本身的细节中。

最后再谈一下本书所使用的文本以及下面各章的组织结构。黑格尔在他一生中实际只写过两本著作。第一本是不同凡响的 1807 年《精神现象学》(*Phenomenology of Spirit*),该书写作之时,黑格尔还是一个仍在苦苦奋斗的、三十七岁年纪的哲学教师,该书很恰当地出版于拿破仑的胜利所带来的混乱和不断革命的激动时刻。另一本书,黑格尔经常说是他最重要的著作,就是"逻辑学"(*Science of Logic*),很惊人的,这本书是黑格尔在纽伦堡忙着教高中学生的时候写的,该书在 1812 - 1816 年出版(第二版出版于 1831 年)。黑格尔出版过两本其他著作,都是他的讲演课程的大纲,一种学生手册式的东西。他的《哲学科学百科全书》(*Encyclopedia of the Philosophic*

Sciences)首次出版于1817年,是在黑格尔终于在海德堡找到另一份哲学工作一年之后。这本书于1827年再版(这一版的篇幅几近前一版的两倍),此前黑格尔已移居柏林并成为名人,该书在1930年黑格尔去世前又一次再版。1821年,他也出版过另一本学生手册,称为《自然法与政治科学纲要;法哲学原理》(*Natural Law and Political Science in Outline*; *Elements of the Philosophy of Right*)。在这些著作以外,尚有黑格尔在耶拿时所写的一些重要文章,这些文章发表于他与谢林一度共同主编的一本期刊上,还有其他多种不及上述重要的文章和笔记。

黑格尔学者在许多论题上都有分歧,但是没有哪个论题的分歧会大过如何理解这些不同文本的关系。主要的论题涉及《精神现象学》与"逻辑学"之间的关系,虽然《哲学科学百科全书》的地位与功能、以及成熟的、后海德堡(特别在柏林)的黑格尔和早期的黑格尔之间的显著差别这些论题,也存在几乎同样大的争议。[14]按我所将要捍卫的解读,《精神现象学》和"逻辑学"都是表达和辩护黑格尔规划的哲学核心所不可或缺的。我不认为存在可信的证据表明,后期的黑格尔放弃《精神现象学》,把它的话题重定为《哲学科学百科全书》的主观精神论述的一个小角色。我也不认为,后期的黑格尔,这个所谓的更具神学倾向和成为政治调和论者的黑格尔,就代表着脱离勇敢大胆、史无前例的《精神现象学》的黑格尔。黑格尔在"逻辑学"、甚至是在后来的修改版本中都告诉我们,《精神现象学》是前者的辩护所不可或缺的,它在《精神现象学》中则告诉我们,这本著作的整个论旨就是要为"绝对的立足点"辩护,"逻辑学"只有从这个立足点才能得到理解。因此,本书以下各章的主要焦点就是这两本著作,不过在整本书中,把它们联系起来的理由将会是主题思想,而不是历史关系。也就是说,主张把这两本书一起处理的论点,将主要取决于黑格尔的立场所要求的东西,而不是就他后期对他"体系"的真正统一的各类评论做出一次系统的考察。

再者,虽然《哲学科学百科全书》也可以是一个很难阐释的文本,但黑格尔在那本书中主要力图向大学学生讲述他的立场,虽然也不是如有人会期望的那样做出很多的让步,但的确常常是以一种总是更可接近也更为直接的方式来表达观点的。这一点(不过有一个重要的例外)尤其体现在《哲学科学百科全书》版的"逻辑学"中,在我讨论"逻辑学"的章节中,我已经试图明智地运用这样的表述。

这样,我的研究进路如下:因为我主张,黑格尔那里有如此之多的东西都依赖于我们如何正确地理解他对康德的把握,所以我将从考察黑格尔所关注的一些特殊的康德式论题开始,然后试图建构黑格尔对康德在演绎中的策略的反驳细节。这就给我们提供一个基础,可以由此广泛地概览黑格尔对康德理论哲学的反驳。其次,因为黑格尔经由费希特而从后者所理解的康德那里吸收了如此之多的东西,所以我将考察费希特与康德在一个论题上的关系,该论题在第二章就会马上浮现,它规定着黑格尔的观念论的非常之多的内容:这就是"自发的"统觉问题。这里的论题将是,费希特对此论题的说法,这种对黑格尔影响非常之深的说法,是否会如它看起来的那样,承担那些怪异的、不可能成立的心理学的和形而上学的主张。我主张,他没有这样的承担,而这个论题也不是一种创世的形而上学,或一种自觉察理论与同一理论,而是康德那里的先验统觉这个真正批判的主题的一种延续。最后,在第四章,我会考察那些耶拿时期的文本,黑格尔是在这些文本中首次开始表述他自己的观念论版本的,我会试图从在康德和费希特那里所发展的问题来解读这些文本。这种解读中的一个重要论题在于黑格尔与谢林的关系,这位"浪漫主义王子",他的术语,黑格尔经常采用,但他的立场(常常是被归之于黑格尔的那种世界灵魂的形而上学),他却小心开始远离。[15]我的希望是,有了这样建立的康德式背景,本书的主要阐释工作,也就是关于《精神现象学》中所"演绎"的和"逻辑学"中所表述的观念论的那些章节的讨论,能够得到更为充分地理解和评价。

[16]

第二章 康德的和黑格尔的观念论

一、统觉

1795年,黑格尔仍然是波恩的一个教师,仍然着迷于神学的、政治的和教育的论题,它在这年曾致信谢林,在信中他热情洋溢地写道,“从康德的体系和它的最高完成出发,我期待在德国发起一场革命”。还说,“由此导致的结果将会使许多绅士震惊。在一切哲学的这个顶点人们会感到头晕,人在此受到极大的推崇”。[1] 几乎要花去黑格尔几乎整整十年的时间(并且还要与谢林决裂),他所出版的著作才开始揭示出,他是如何诠释这种对康德的完成,他为什么又认为康德的哲学需要得到完成。即便在那时以至他的整个学术生涯中,对康德的这种肯定反应也与如下反应交织在一起:理论的深层分歧、厌恶康德的实践哲学在能力不济的后效者手里变成的鬼样子、以及在一些极富修辞的段落中似乎存在的一种个人轻蔑,蔑视康德的胆小,蔑视康德没有勇气贯彻他自己的信念。但是,如上一章指出的,无论在清理黑格尔与康德复杂且常常隐而不彰的关系所涉及的论题方面存在什么困难,如若不能理解这些论题,黑格尔自己观念论的议程表的许多项目就不能得到适当的理解,黑格尔所致力于回答的问题也就仍会隐而不现。事实上,我在整个研究中所要主张的,不只是说在解读黑格尔时“始终记得康德”这有其注解上的价值;我将会主张,黑格尔完成康德的规划,尤其从与形而上学传统的先验决裂来看,其所包含的连续性要比此前所承认的多得多。

因此，我必须首先提供一般的描述，概览黑格尔与康德的理论哲学的关系，同时也有扼要的概括，总结黑格尔在提出他自己的观念论时提到且常会依赖(但却未予充分承认)的一些康德式的论证。虽然这样所提供的，并不会是黑格尔与康德关系的一幅完整图景(黑格尔与康德实践哲学的长期斗争的太多内容都将付诸阙如)，但无论它是多么简略，也还是能布设一个场景，可以据此来评价黑格尔的理论立场是在由倒退到一种前先验的形而上学来完成康德，还是在切实扩展甚至从根本上推进康德的哥白尼革命。[2]

虽然也不是非常容易理解，但有一点倒相对来说没有争议，[17]即康德对其后继者的影响，尤其是对18世纪90年代和19世纪初期的莱因霍特、费希特、谢林和黑格尔的影响，其核心就在于《纯粹理性批判》的中心论证，先验演绎，在其中康德试图演绎知性纯粹概念的客观有效性。[3] 很清楚，这一论证成了后来所称的“同一”理论的基础，而同一理论正处在很多德国观念论的核心位置(也就是，主体和客体“差异内的同一”，或者，对我们的对象思想的“主观”约束与对象本身的“差异内的同一”)。同样也很清楚，不仅是康德的结论，而且还有他的论证的一般策略，都有很大的影响。正如上一章所指出的，在许多理论中，尤其是在黑格尔的理论中，造成最主要影响的，是康德所理解的、他称之为他的整个理论哲学的“基本原则”的东西，即“统觉的先验统一”，以及他怎样运用该原则来为先天综合知识辩护。[4] 而不清楚的地方则是，黑格尔(和费希特)是否带着充分的敏感，认同康德立场的基础论证，而如果他们的确认同，他们所提出的解救方法，是否比疾病更糟，最后，黑格尔思辨的同一理论是否在神秘地转换、而不是解决康德那里也许存在的某些切实的难题。

要开始回答这一问题，我首先转到最具权威性的章节(loci classici)。如果我们把自己限定在理论哲学，则黑格尔全集中有六处主要讨论康德。[5] 许多不同的论题都是在这些段落中产生的，这些论题涉及广泛，从指责(听来相当奇怪)康德观念论的单纯的“有限性”、

或他误解在他自己的先验演绎中起作用的同一原则，到较易理解但也不乏争议的指责，说康德未能将其立场与单纯心理学区分开来。但是，为求理解他们在观念论上的各自立场，有一个关于康德的不同寻常的主张是黑格尔在他自己的规划的某个地方特别尖锐地提出来的，这一主张清楚地表明，黑格尔所依赖的康德的论题是什么，因而也表明我们这里需要讨论的是什么。

在“逻辑学”(Science of Logic)第三也是最后一部分的开头，黑格尔选择以不断引用并常常依赖康德来组织他的整个讨论。这种引用实际上是在黑格尔对他自己立场做最全面的表述时出现的，其重要之处不只在于，它廓清了黑格尔对康德的继承程度，而且也在于，它毫不含糊地摆出了某些具体的康德式术语，黑格尔想让他的立场在这些术语之内得到理解，无论他最终认为他自己的立场有多么优越。于是，在提出他支持“概念”(the Notion / der Begriff)在认识上的优先性、甚至在本体上的优先性这一难以理解的主张时，黑格尔从正面处理观念和概念(notions and concepts)的常识理解开始，这些观念和概念是在我思考时我所“具有”的东西：思想、思想之物、普遍实体或命题(其对应的原文分别是：thoughts, Gedankendinge, universal entities, propositions。——译者注)。在一个典型段落中，黑格尔反对道，这种情况不如说是，“我是纯粹概念本身，它作为概念已经开始存在”，并且，
[18]

> 一个和另一个都不能得到真正的把握，除非这两个被指出的环节同时既在它们的抽离状态也在它们的完全统一中得到把握。(WL, II, 220; SL, 583)

当他随后试图解释他由此所指的意思时，他转到康德，认为康德是第一个把我们从我们的误导性的、对“我”以及我的“思想”的常识理解中解放出来的思想家，也是他把我们带到正确的道路上。这里的关键评论如下：

> 在《纯粹理性批判》中所发现的一个最为深刻和最真的洞见就是，那构成概念之本性的统一，被认作是统觉的本源的综合统一，被认作是我思的统一，或自意识的统一。(WL, II, 221; SL, 584)[6]

现在，试图通过诉诸康德的统觉学说来理解黑格尔的观念论逻辑的结论，理解他关于概念的不断进步的"自规定"的主张，或者理解"绝对理念的最终现实化"，这种努力引起若干阐释难题，其中几个可能相当复杂。[7][黑格尔本人就警告说："像'自意识的先验统一'这样的表达长着一副难看的面孔，暗示背景上有个怪物。"(EL 118; EnL 70)] 也许，上文开始把黑格尔自己的主体观念同心智的一种传统的实体理论区分开来(或是从黑格尔自己耶拿时期的立场的一些方面开始)，[8] 并能指证黑格尔在一种概念的功能理论上与康德相似，但是，对康德的这种高度赞扬所可能暗示的其他东西，并非直接透明的。而且，刚才引用的话所提供的，只是引入性的和零碎的证据，说明自意识的主题在理解黑格尔与康德的关系以及理解黑格尔自己的观念论方面至关重要。诚然，这一证据已经很显著，但它仍然需要一再出现，之后它的充分含义才会透明起来。既然这个论题是康德那里的一个充满争议而且模棱两可的问题，所以，重要的是首先考察康德的立场，至少是考察他的立场中与黑格尔相关的那些方面。

有两个论题特别重要，其中任何一个都不能只作概要的说明。首先存在的一个简单论题是，康德断定统觉的先验统一是一切人类经验的"最高的"或"本源的"原则，他这样说的意思到底是什么。然后存在的论题是，上述主张如何作为演绎的论证的原则发挥作用，在何种意义上它在演绎中的作用因而又有助于促成一种观念论的结论——这一结论用康德的术语来说就是，由范畴而成为可能的经验被限制在现象界；而用黑格尔相当不同的术语来说则是，"对象在其真

上”是“它们的概念”。

在第一版演绎中，康德这样表述他关于统觉的基本主张：

> 在我们身上若要有知识，若要有一种知识和另一种知识之间的结合和统一，则势必要有那种意识的统一，这种统一先于一切直观材料，并且对象的表象只有与这种统一相关才是可能的。这种纯粹本源的、不变的意识，我将称之为先验统觉。（A107，原书的康德引文取自 Kemp Smith 译本，该译本现正为 Cambridge 译本取代，后者的翻译原则与邓晓芒中文译本的相若。本书凡康德译文均参照德文本和邓译本校正。以下类同处理，不再注明。——译者注）[19]

在这个和其他一些段落中，康德把许多相关的主张压缩在一起，这些主张涉及，一个经验的主体，为求算做一个可以说是有着“经验”的主体，必定要是什么。在下文讨论中，我将遵照康德的习惯用法，把“经验”（experience / Erfahrung）概念理解为在相同的意义上指“经验性的对象意识”或“对象的表象”，在此这种表象（representing）被理解为一种判断功能。我也注意到，康德所关切的是所有这种表象的“可能性条件”，不管所表象的对象是“内”感官还是“外”感官的对象。

有三个这样相关的主张，涉及同一、统一和自意识。（原文为 identity，unity，and self - consciousness。——译者注）这样一个主体一定是在时间中持续的一个同一的主体。要让任何一个“我”具有任何类型的经验，则这些经验必须属于那个我。若没有这种同一，康德主张经验所必需的那种综合的再生和再同一就不会出现。但是，他也坚持认为，诸表象在一个主体中的这种“一起属于”若要出现，除非它受到这个主体的作用。要在一个单个的主体中存在有诸表象的这种关键的统一，这个主体就必定是主动的（或“自发的”）统一它们的。或者：“统觉的这种先验统一，从一切能够在一个经验中相伴同的可能现象

中,按照诸法则产生了所有这些表象的某种关联。”(A108)最后,对我们的话题来说也最具争议的是,康德还主张,这些要素若要得到统一,因而若要能够通过经验而存在有这种所要求的同一个主体,则这样一个主体势必“要能够开始意识到它由以将之[杂多]综合地联结在一个知识中的功能的同一”(A108)。也就是说,如“统觉”一词所已提示的,康德是在主张,自意识,以某种尚需多方阐明的方式,是经验的一个条件。正如我们在探索这一原则在演绎的论证中的作用时将会看到的,康德想要坚持认为,如果我不能够“开始意识”到我在统一我的表象时所运用的各种规则,则在试图表象对象时我就不会是在遵循规则或表象对象,而仅仅只是联结地生产主观状态,这些状态,既然只是被联结的,就不能算做表象的状态,算做具有对象或者算做是经验。也就是说,按康德的一个最具影响力的主张,处在一个主观状态,甚至处在一个仅仅是暂时的主观状态,这也不能算做有对这种状态的一种经验,因而也不能算作是察觉到(being aware of)该状态,除非我运用某个规定的概念(比如“这个状态”而非“那个状态”的概念),并判断我是在这样一个状态,这种判断是我必定在做并且能够知道我是在做的某种事情。

正是这一主张的最后这个部分对费希特和黑格尔(正如我将指出的,甚至对谢林)造成了赫然醒目的影响,需要最多的评论。它在黑格尔那里特别具有影响力,因为它是《精神现象学》中一个整体的黑格尔式策略的清楚起源,这一策略即是“自在”意识与“自为”意识之间的区分。(“自在”意识是自意识,虽然不是“自为”意识。)这是一种可疑的影响,因为康德用了各种方式,[20]来解释他把统觉的先验统一称为一切经验的“最高”原则或条件其所指的意思是什么。

首先,有许多表述与刚才所给出的概要类似,在这些表述中康德显然是把统觉作为一个逻辑条件,即必需在逻辑上有可能让我把我的表象归之于我自身,或如A108一段所指出的,让我“开始”意识到我由以把意识的材料统一起来的诸“功能”。强调阿利森所称的“一

种可能性的必要性"的研究进路是很重要的，[9] 因为这种研究进路有助于把康德所说的同一种更强的、"笛卡尔式的"解释版本区别开来。在统觉原则的"逻辑条件"这一解释版本中，经验性意识的对象直接地是内感官或外感官的对象；这些对象不是自身或心智(the self or the mind)自己的状态和活动。心智之注意它自己的表象活动的能力，是一种独特的能力，在逻辑上被预设为经验的一个条件。(我们若能是在表象对象，除非在这种表象活动的所有情况下，我们也能够开始意识到我们在表象着。)而在我所称的笛卡尔式的解读中，一切意识，包括康德所称的经验，都是一种自意识，表象对象同时就是注意心智的活动和对象。

对统觉在演绎中的作用，存在着这样一种解读，即所谓的合并(conflation)阐释，它声称，康德在以某种方式主张，意识是自意识，而且在任何有意识的注意中，我都察觉到我自己创造我的秩序的活动、或把我的秩序设立于世界之上的活动("先天综合"的活动)。[10]令人惊奇的是，的确有一些段落(例如 A108 和 A116)似乎支持这样一种观点，但是，几乎所有这样的段落通常在第二版中都消失了，在这一版中，许多地方都更多地强调逻辑条件的措辞，而很少强调在每个有意识的表象活动中都可能察觉到我的同一和我的构成活动。相反，在这一版中，我们发现像下面这样的段落：

> 作为我的表象(即使我没有意识到它们是这样一种表象)，它们必须与这样的条件必然的相符合，只有在这一条件下它们才能够集合在一个普遍的自意识之中，因为否则它们就不会无一例外的属于我。(B131 – 133)

按这一段，"即使我没有意识到它们是这样一种表象"这一短语表明，康德认为他自己是在避免合并论，而一切我的表象都必须服从"普遍的自意识"条件这一主张又表明，他所提出的主张，要远远强过那种仅仅依赖在任何一种自意识或自归属(self – ascription)中所必

需的东西的主张。[11]事实上,甚至在 A116,他先说,“在每次都能属于我们的知识的所有表象中,我们先天地意识到我们自己的彻底的同一”,之后他补充,“这种同一就是作为一切表象的可能性的必要条件”,这表明,我们可以说是先天察觉的东西,就是这样一个条件的存在。

但是,逻辑条件的研究进路不是故事的结束,[21]因为一个简单的理由,即我们必须继续解释为什么正是这种自意识才是经验的一个条件。能够将各状态归设于我自身又能够开始意识到我由以造成一个统一经验的统一化原则,这并非我碰巧拥有的一种独特的反思能力。它之所以是经验的一个条件,是因为按照康德,经验自身是“潜在地”反思的(implicitly reflexive)。也就是说,如果这个主张声称,对象意识若要能够拥有成为一个同一的主体的经验所必需的那种统一,除非这个主体造成了这种统一,那么,虽然不必就此得出结论,说这样一个主体在经验中必定始终注意它自己在判断,但却必须要求,这样一个主体应该是以一种容许这种注意的方式在形成这些判断。说一种表象活动自身是“潜在地自意识的”,这必定在一种表象对象的论述上造成某种差别。虽然当康德试图描述这种潜在的反思性时他常常扯到某种合并论的语言,但他深思熟虑的观点似乎是我们引用的 B131 这段内容中所表达的观点。

也就是说,对象意识之所以是潜在地反思的,是因为按照康德,无论我在何时意识到何种对象,我都可以说是潜在地“统觉”到我是那样意识的。在任何记忆、思考、或想象中,虽然我注意着的对象是某些或其他事态,但当我注意的时候我也潜在地察觉到我正在做的是一个记忆、思考或想象的活动。我断言 S 是 P,这要是我自己的一种断言,除非当我断言时我潜在地察觉到我是在断言,而不是考虑 S 是 P 这种可能性。而且,康德认为他能够指明,这样一种复杂的判断要是可能的,除非存在一个在时间中持续的经验的主体,他潜在地察觉到它在任何有意识活动中的连续性。同样地,这个统觉特点也

不意味着，我在感知而不是在想象这一事实，本身就被直接注意到。不是说，统觉的自身关系(self - relation)包含一个自身表象，不管是我自身的表象还是主观性自身的表象。而是说，在康德看来，我潜在地"认为我自身"是在感知、想象、记忆等等，这乃是感知、想象和记忆等等之所是的一个不可分离的成分。[12]

或者，用一些普通的例子来说明这个论点，在努力回想正走近我的一个朋友的姓名时，我潜在地察觉到，我，承担与这个朋友接触的一切过去情况的主体，是在努力回想，而没有一种二阶的判断"我是在回想"出现。也许有人说，若没有这一回想活动以某种方式"在心智中被把握"，在该种情境内所做的寻求就会是不可理解的。或者，我能够有意识地遵循一个规则而无须有意识的运用一个规则。如果存在任何对规则的遵循，它并非一种外显的运用规则，而若能如它所应当的那样，同由法则似的解释所完全说明的行为区别开来，上述情况就必定是可能的。因此，以同样的方式，我们可以说，某个玩垒球的人，(1)他必定能够向他自身说清他自己在玩的游戏的基本规则，如他的确是在玩这个游戏，(2)他因此是在玩这个游戏和潜在地遵循规则，无须(3)成立，[22]即我们应该把(2)理解为，在游戏的任何动作中，他都要记住规则，直接地注意它们。

这是一个重要的论题，其重要性足以让我冒险以另一个例子细说要点，该例子将更为具体地指证由黑格尔所造成的这些关于自意识的主张的复杂扩展。假设某个人S，在论述一个行为时，提出该行为的一种道德辩护。然后，作为哲学家，我们发问，是什么使得这一辩护成为一种道德的辩护；用康德的话来说，我们是在追问它的"条件"。很清楚，一个条件当然是，实际上应当存有道德的建制；否则，S就只会认为他就是在提出一种道德的辩护。事实上，如果没有道德这种东西，他都不会这样去想。但是，如下一点也同样成立，即S要说出的如果被共同体认定为一种道德辩护，则他势必要自己理解，这就是制度所要求的，实现这一要求也是他正在做的。如果S对这

样一种建制完全感到混乱，以至于他只是在嘴上说这些话，或者虽然理解它们的字面意义、但却没有把握为什么它们具有它们所具有的那种力量，那么我们就可以主张，他只是似乎在提出一种道德的辩护。用我到此为止所展开的语言，我们可以说，S 必须把他自己看作是在提供这样一种辩护，如此一来它才可以算作是一种辩护。但是，现在稍微清楚一点的是，在此例中这种“潜在的统觉”和“固有的反思性”是多么复杂和潜在地充满争议。正如康德本人在展开他的道德理论时所认识到的，问题不能只限于道德的或有价值的行为的“条件”，不能限于行为或策略所具有的特性（如在后果论的理论中那样）。在康德的“道德观念论”中，一个主体认为他自己在做的，可以同等地作为评判标尺，以确定行为是否在道德上有价值。不过，许多争议都来自于试图确切决定如何描述这种道德的自意识。我们必须要声称到底有多少道德的自理解，是潜在地在主体认为他自己在做的活动之中的，它又如何是潜在的呢？如果有人挑战他，他又必须要产生多少东西，才能让我们满足，而认为他实际上知道、即便只是潜在地知道他正在做的？但是，很清楚，必定存在有某种联系，把一个行为要算作一个道德的行为的形式条件和行为者的自理解这两者之间联结起来。而且，我们很容易就能想象一些情景，其中 S 已经预设道德视点的基本核心，从而满足于见到，我们或某个其他哲学家能够充分地论述这样一个核心所预设和暗含的全部内容。

如果我们在认识论的情境下考虑这样一个论题，那么，我们就能开始看到，黑格尔是如何把握和发展康德所坚持的主张，即自意识作为行为或判断之要是我的行为或判断所必需的条件。在此情境下，我就可以说，当 S 声称知道 P 时，S 必定潜在地理解他自身是在参与判断和辩护的实践，并且 S 必定从情境上理解或潜在地理解（足够的理解）这样一种实践，这才可以算是参与其中的。[23]（这样一种反思的察觉，也许始终只是潜在的，只会通过 S 能够做和会去做的其他东西来显示的。）我们可以主张，在 S 的自理解和这个条件或一系列条

件之间存在有这样一种联系，而不必认为S对这一实践的充分条件有任何神秘的下意识的察觉。当然，在哲学上，对于这样一种实践是什么，以及什么可以真切地算作参与其中，也许存在许多的争议。黑格尔将在《精神现象学》中极为急剧地改变康德对此论题的研究进路，并将提供一个重构的观念的"历史"，描述一个主体会合理地开始认为什么是这样一种事业的条件，这一历史也由对参与各种候选实践所会是的情况（经验实在论、现象论、唯理论的实在论、先验论等）的一种现象学所规定。但是，我认为，这种对统觉论证的极为一般的依赖，应该沿着这里所指出的路线来理解。（保持这一视点在理解令人生畏的《逻辑学》[SL]时也很有帮助。在那里，黑格尔提出一种极其抽象的、观念的论述，说明由任何S自意识地注意一个有关一个规定的对象的主张其所潜在地预设的各个概念，即使任何实际的S对这种预设也许只有最粗糙的感受。通过自意识地试图形成一个关于一个规定的对象、事件或事态的判断，他仍然是在玩逻辑的游戏。）

并且，康德还用其他方式来解释这一统觉条件的本性。[13]例如，康德经常把人类的、推证的、统觉的知性刻画为一种"自发性"，在某些段落中他甚至似乎在很不熟练地考虑从思想的这个层面引出某些形而上学含义。[14]但就我们的目的而言，这一同义词所指的意思，鉴于康德用它来指一个无原因的原因或者也许是以自己为原因的原因，因此就是，推证的思想有一个特点，是不能被描述为有着经验性根据的（即有经验性原因的）。这个特点就是人类思想的统觉性质。正如先前所指出的，虽然的确可以主张，当我在感知比如X时，我也认为我自己是在感知或在统觉，但是，后者不仅不是一个可孤立的经验，而且它还不能以任何方式被描述为我所得出的一个推理，或我进行感知的一个因果结果。[15]有人也许可以想象一种非同寻常的情形，我不知道我是在感知还是在发生幻觉，同时我试图从证据中推理我在做的或在经历的，但是即便在这种情况下，我最初所经验的，也已包含我对我所处的这种状态的知觉和我对我是处在一种不熟悉的状

态的潜在统觉，任何对此情形的后发判断都不能被说成是把统觉“加”到我的经验上的。强调这一点的一种途径可以是指出，经验的这种统觉特点是“副词性的”(adverbial)，当我感知、思考、想象等等时，我从统觉上感知、思考、想象等等。[16]这可以用来解释如下主张所指的意思，即主张康德否认关于意识对象的任何形式的直接实在论的可能性，又主张关于这类对象的休谟理论不能说明这些对象对于意识的规定性。[24]或者，康德的理论意在指明，对象意识可以说它包含“主体的活动”，而同时这种活动不必要么是意识自身的一个对象，要么是以某种方式在前意识的层面上进行着的，不管这种前意识的层面所指的意思是什么。

最后、在这种情境下也最为重要的是，即使黑格尔有时似乎认为康德是一个合并论者，但在他更为仔细的时候他没有说意识就是自意识(同样地，不管这种说法所指的意思是什么)，而却说，自意识是意识的真(self - consciousness is *the truth* of consciousness)。如我们以后将会见到的，黑格尔对意识的充分论述十分复杂而且常常令人困惑，但他经常提出一些评论，说明意识既是一种自相关、又是一种与不同于意识之物的一种关系。于是，在这些语境下，自意识是意识的“真”就被理解为是一种主张，说明任何认识的、有意识的注意中所必定为真的东西，即使(按黑格尔的语言)这种自意识不是“自为的”被注意到。于是，在出自《柏林现象学》的一个总结段落中，他强调一个事实，即意识的直接的意向对象是一个对象，而不是主体的活动或状态，为此他写道，“在意识中我也是自意识，但也只是而已，既然对象有它自在的而并非属于我的一面”(BPhG,56)。

自然，所有这些论题的最佳讨论时机是它们在黑格尔自己的文本中产生的时候，但既然我是如此看重黑格尔观念论立场之内的这种自意识理论，所以我想至少在此指出，上述对康德统觉理论的注解是一个合理的康德阐释，而且很可能就是黑格尔本人所提出的阐释。但是，目前更为困难的问题是，黑格尔对康德这一主题的强调是否公

正地处理了演绎的论证，尤其是否公正地处理了康德支持观念论的理由。

二、黑格尔论康德的观念论

有人也许已经指责：遵循黑格尔而强调统觉论题并从统觉论题开始，以这样的方式理解康德观念论，显然错失了第一批判对观念论更复杂也更广泛的论证。这样注意康德的自意识主题而几乎完全排除其余的做法，似乎公然忽视康德观念论的基础，即他的感性直观的观念形式论述。对康德来说，一种仅仅形式的或普通的逻辑与先验的逻辑之间的整体差异，就取决于是否运用纯粹直观来区分"实在的可能性"和仅仅逻辑的可能性，也就是区分一个对象的表象所必需的条件与一个思想正好要是一种可能的思想或表象所必需的条件。康德诚然主张，我们能够证明，要存在对象的表象或判断就必须有纯粹概念，但他显然也认为，我们要在这个论证上取得成功，只有通过提到我们碰巧具有的独特直观形式（尤其是通过提到我们的把握活动在时间上相继的本性）。康德回答他自己的先天综合问题，[25]也就是思想如何能够成功地先天规定什么是不同于思想的，其核心在于他主张，我们能够以一种前概念的方式在某种程度上先天地表象出一切可能被直观的对象，也就是不同于思想或被给予思想的事物；他也主张存在有纯粹直观。这个想法不是一个特别清楚的想法，或按我在别的地方所主张的，不是一个成功的想法，[17]但这不应掩盖它在康德对他自己的观念论理解上的重要性。然而，正如我们将会见到的，除在耶拿时期著作的某些简短段落中以外，黑格尔从未以本应具有的详尽程度来处理这个论题，这一事实似乎严重地摧毁了任何主张他对康德的把握具有哲学洞见和哲学意义的说法。

不过，在这点上，早在我们能够做出任何这样的判断之前，我们

应该注意,黑格尔和康德之间存在争议的直观论题应该分为两个方面。第一个存在的问题是,为什么黑格尔认为康德不能够成功地捍卫他的非概念形式的感性直观观点,用它作为他的观念论论证中一个分立的要素。第二个存在的问题是,除了依赖被直观的对象的观念地位以外,康德关于思想形式作为“统觉形式”的论点本身是否可以说就导致了种种观念论的结论。正如我们在下一章将会见到的,对第一个问题的简单但起初却没什么帮助的回答是:费希特。正是费希特和他对康德的统觉和自发性的分析评论极大地影响了黑格尔在这一点上的看法,以至于他都很少承认[原文如此——译者注]这个论题或这一影响,虽然费希特论述的痕迹在黑格尔对康德的成熟反思中处处可见。因此,第一个问题的部分答案将取决于黑格尔怎样解读费希特的观念论——尤其是费希特对康德的自发性的优先性的理解,以及为什么该理解使得在概念和直观之间不可能做出一种严格的区分。但是,这个答案部分也依赖于演绎、在我看来还尤其是第二版演绎的论证策略的细节。存在一些标志表明,黑格尔认为这种策略在运用纯粹直观来建立范畴的客观实在性时从内部崩溃了,从哲学的视点来看,重建黑格尔的立场就要在某种程度上论述为什么康德依赖纯粹直观这在黑格尔看来是不能让人满意的。据此,我在此给出一个简短的概要,概述黑格尔认为演绎所存在的“问题”,尤其纯粹直观在康德有关先天综合知识的主张中的角色问题。然后我提出一项关于统觉主张的一般观念论含义的讨论。

当然,关于演绎存在着许多阐释。但是,与黑格尔相关的论题可以取自少数段落,其中多数都在第二版演绎中,尤其是在一些直接讨论纯粹直观和想象力的段落里,黑格尔曾明确提到,对他重述康德的策略也至关重要。但是,在这些段落中所产生的论题属于康德阐释中最具争议的论题。不过,我现在将会给出它们所产生的语境的大致背景。[26](我将力图避免先验演绎两个版本之间的关系这一复杂论题,也避免许多充满争论的阐释论题,只求提供一个论证概要,该

概要与黑格尔相关，而鉴于篇幅有限，我认为相对康德的情况来说也算公平。）

康德常常断言，在演绎的论证中起作用的核心概念是“经验的可能性”。他所谓“经验”，指的是经验性的知识，因而他意在考察我们形成关于世界的可能真或可能假的主张（“客观的”主张）这种能力所必需的条件。该可能性的核心之处在于我们“表象对象”的能力（在第二版演绎中更常见的提法是我们的判断的能力）。对康德来说，任何一类经验都涉及这样一种认识能力，即便所说的那种经验是一个主体对他自己的心智状态（mental state）的“内在流”的经验，也不例外。甚至这样一个主体也在判断说，这样的状态是在那个秩序中“流动”。

他也主张任何这样的表象能力都必定涉及统一一个杂多的能力，主张作为一个表象可算作一个对象的表象的充分条件的那种统一是“综合的”统一。这一主张转而又与康德在历史上具有决定性意义的论点相联系，即，一个对象甚至一个心智状态的察觉，不能只是从具有或者直接内省一个心智状态的角度来理解。我们把心智状态的内在复杂性认定为同属于一个状态的能力，我们在诸直观的某个杂多中区别出哪些与哪些相属的能力，我们在有被直观的杂多中的一个对象以及许多其他对象在场时、正好把这些要素表象为关于那个对象的一个表象的诸多成分的能力，所有这些对康德来说都指证出这种必要的综合的能力。

然后他就问，这种综合能力是如何受到约束的；什么可以解释关于一起汇集的活动和那构成表象活动的统一活动所做的规范限制？他先给出一个难懂的论述，说明为什么对象若要能作为这样一种约束发挥功能，就势必是以所有这些问题为答案的前提在狡辩（A104），然后他给出回答，认为所有可以算作表象的统一的那种统一都必定“受规则支配”。按照康德，按照一个规则统一杂多，这就是那构成一个对象的表象的东西。依康德之见，单纯一系列相联结的

表象不会是关于任何事物的表象，如果一个表象是对我的精神生活的事件序列的表象，则该表象就是约束我的综合的那个规则。但是，虽然按照规则进行统一也许因此成为我们的表象能力的一个必要条件，但它还是留下一个问题，在这种赋予客观性的功能中哪些规则能够适用。显然不是任何规则。

康德就在这里引入他的最高条件：统觉的先验统一。他所想要指出的是，任何这种推定的规则都必须符合一些条件，在这些条件下，一个统一的、潜在自意识的经验主体才成为可能。正是这一主张，若加以适当的分析，在康德看来，就能允许他主张，必定存在有"纯粹的"规则，这些规则先于任何经验，它们已经规定什么可以一般地算作一个经验对象。如果没有这些"元规则"规定哪些经验性的规则可以形成，那就只有联结的统一体，[27]因而根本没有经验的统一，也没有可能的经验。这些纯粹的规则就是"范畴"（在演绎中是从类型上来说的，没有更多的具体规定），因而这个论证确立，范畴（或某些纯粹概念）是经验可能性的必要条件。在这个意义上，它们可以说是客观上有效的，即在这种意义上，在经验中所遇的对象没有不符合这些范畴的。如果这些范畴没有预先规定什么可以是一个对象，那就不会有经验。

在康德之后对此论证的解读看来，以及（非常有趣的）在处于两个版本之间的那段时期的康德本人看来，全部的问题现在都可视为是源自最后这个关于范畴的客观有效性的主张。它的意思到底是什么？有人也许相当公平的主张，上述论证的进行是通过分析任一主体之能够表象对象所必需的诸条件。但是，这样的约束需要与这个世界中的对象不发生关系，或以康德的话来说（以免显得我们是在谈论物自身），需要与如其在直观中被给予的那样的对象不发生关系。于是，前文关于范畴客观有效性的最后主张就只能适当地断言，范畴对于所有可表象的对象、对于所有按照它们的可表象性的智性条件来考虑的对象是有效的。并且，这种限制也许意味着，演绎的论证局

限于一个关于可表象性的主观条件的分析的主张。如果我们着力强调这些约束的必然性，我们也许不禁就会认为，惟独这种必然性是建立客观有效性所指的意思（主观的不可或缺性）。换个说法，如果我们采取对康德的一种现象主义解读，把对象“归结”为表象，那么先验演绎的论证就建立了客观有效性，既然所存有者（what there is）即对象就是由思想构成。

康德对此难题的说法以及他的解决方法，涉及整部《纯粹理性批判》一些最难理解的段落，但几乎很少有人怀疑，他看到了问题并想找出一种解决方法。在 B138，他坚称意识的综合统一性（以及作为此一统一之条件的范畴）“不仅仅是我自己在认识一个对象时所需要的一个条件，而且是所有直观为了**成为我的对象**都必须服从的条件”。并且，问题再次在于他如何能够指出那一点，或最一般地，他如何能够提出一个真切的先天综合的主张，一个关于诸对象的主张。在著名的“一切综合判断的至上原则”一节中，康德同样坚持对演绎进行这种“扩展”，黑格尔在解释他自己的同一理论时曾引用该节。在此节中，康德断言，“一般经验的可能性条件同样是经验对象的可能性条件”（B196 - A158）。在康德的许多说法中，建立在该主张的前半部分所指的条件是他实际上所敢做的全部。不过，康德的意思是要在此建立一个综合的主张，如此断言的标题所表明的那样。并且，他这样做的核心就是，第二版演绎的两部分策略[18]和纯粹直观问题。

我们所讨论的这种二元性[28]（表象一个对象所必需的诸条件与声称被给予的对象符合这些条件的主张）同样可见于其他地方，如 B 版的第 20 节，在那里康德概括了到此为止他所得到的结论，又如第 21 节，在那里他断言，即使它在第 20 节已经主张“在一个给予的直观中的杂多是必然地服从范畴的”，但这也只是演绎的“一个开端”。他对他如何有意扩展演绎的陈述，全都确证上文的阐释，并更清楚地说明，为什么费希特和黑格尔鉴于他们自己的规划，更多地受到演绎

部分的这些小节所吸引。[19]因为正是在这一论证中,康德才试图为前引的“至上原则”主张辩护(它或许开启了思辨的同一理论),也是在这里,在他后来的批评者看来,他开始误解他自己的结果;在这里,他试图依赖纯粹直观来建立那些关于对象的综合主张的努力失败了,这一努力可被指明为削弱了他自己在直观和概念之间所做的分离;也是在这里,康德不正确地将他的结果限制在“现象界”。这一论题,即B版演绎后半部分对直观的论述,因而就不仅是重要的,而且潜在地具有混淆性,因为它非常好地显示了,费希特和黑格尔如何把握康德,他们在哪些地方与他一致,同时这种一致又怎样与他们之间的分歧紧密交织在一起,他们如何拒绝康德所以为的对他的规划必不可少的那些要素。因此值得仔细考虑这个论题。

在第21节,康德主张:

> 于是,在上面这句话中,就开始了知性的纯粹概念的一个演绎;在该演绎中,由于范畴不依赖于感性而只在知性中产生出来,我就还必须抽掉直观杂多被给予的模式,因此必须只着眼知性借助于范畴放进直观中的那个统一性。在下文中(见26节)我将会从经验性直观在感性中被给予的模式来指明,经验性直观的统一性不是别的,就是范畴(按照20节)为一个被给予的直观的杂多一般所规定的统一性。所以,只有清楚解释范畴对于我们感官的所有对象的先天有效性,才充分地达到了这个演绎的目标。(B144 - 145;重点符号为笔者所加)

正如它在第26节所提出的,除非我们能够做到这一点,即解释我们如何可能主张,对“任何可以呈现给感官的东西”(而不只是任何符合我们的可表象性条件的东西),我们是有所认识的,否则“就会无法解释,为什么凡是只要能呈现给我们感官的东西,都必须服从那些只从知性中先天地产生出来的法则”(B160)。

康德造成这种扩展的努力的核心说法是主张知性能够“从内规定感性”，这一主张已经暗示出费希特和黑格尔的哲学方向，而不是康德在感性和知性之间的严格分离以及他坚持由感性加之于知性的约束的观念。从根本上说，通过分析统觉和内感官之间的关系、想象力的作用和把握的综合，他所试图主张的就是[29]，把一个被直观的杂多思考为只是“显现给”知性，以规定运用哪些概念，这是不正确的。如果我们的确以这种方式思考，我们也许就会把范畴仅仅思考为针对我们的对象表象的规则，独立于对象被给予的方式，而纯粹概念则是被给予者的单纯的主观规定，无论被给予的东西是什么。并且同样地，这个演绎的关键论题在于，康德不满这样一种结果，他力图在概念条件和“被给予者”即感性对象之间建立一种综合的联系。

因此康德解释说，在这个演绎的第一部分，他已经“抽掉”直观杂多这个难题，现在他想指明，任何事物要能是一个被直观的对象，除非它同时符合范畴条件。[因此在被直观的对象和纯粹概念之间就不会存在一种“适合的缺失”(lack of fit)；任何考虑这一可能性的人都不会理解一个对象在哪些条件下才可以被说成是一个被直观的对象。]进而，在两个独立的论证中，他主张，鉴于我们从先验感性论中所知道的感性的纯粹形式，我们也知道，任何东西要能算作是内感官的对象，并因而是在时间中的，除非它是“被统觉的”或服从知性的统一活动(这是它在 B152 - 157 关于自身知识的“悖论”的论述)，并且，任何东西要能算作是在空间中的一个对象，除非它有一个量(这就是它在 B162 - 165 关于“一个房子的杂多的把握”的论述)。因此，范畴并不只是可表象性的主观条件；我们也可以指明，任何在直观中被给予的东西无不服从范畴。(apprehension / Apprehension / Auffassung 译为“把握”；comprehension / Zusammenfassung 译为“统摄”；apperceive / Apperzepieren 译为“统觉”，看作动词。——译者注)

在康德评论界，对先前所提到的这两个论证如何运作，实际上也对这个演绎后半部分的整个策略，都存有很多争议。但若考虑后来

的观念论者，则我们可以集中考察一个最高难题。康德已经主张，某些纯粹概念是经验可能性的必要条件，因为在没有这样的纯粹概念时，如果所有统一规则都取自经验，那就不会有统觉的统一性。他也想要证明，这些条件规定一个被直观的杂多的可能性；从否定的角度来说，一个被直观的杂多没有任何可能会不符合范畴。在后来的观念论者看来，正是这一主张看来严重地模糊了概念和直观之间的分界。在 B 版演绎的这一扩展中，康德似乎不只是仅仅提出进一步的根据（立足于人类直观形式的更多细节）来支持这个主张，经验若被限制在直观内，它就不会是可能的。那就只会进一步支持这个演绎的前半部分即“分析的”部分，这一部分主张，我们必须以某些方式构想经验的材料。与此不同，他似乎在试图主张，对象“在其被给予状态”是符合范畴的。但是，如果他成功地做到了这一点，那么他就已经指明，那可以算作是在经验中被给予的东西，也是由概念条件、由主体的“自发性”所规定的。并且这会使在自发性和接受性之间的整个区分变得可疑；[30]这样会把我们放在一条道路之上，在此我们就有可能把“非我”自身说成是“我”的一个“设定”，在此概念和被直观的特殊之间的“思辨的”同一就隐约浮现在地平线上了。

并且再次，使得康德与其后继者之间的这种争议变得难以评估的原因，除开这个事实即它关注的也许是第一批判中最困难的阐释论题以外，就在于我们极难把黑格尔似乎特别看出的康德的问题同康德所会表述的他的演绎的成功结果这两者区分开来。换个说法，康德与他的后继者之间的论题可以简单表述如下：一个人应当如何理解那种认为“要使经验是可能的，直观就必须服从范畴”的主张？这是否真切地是一个综合的主张，是演证关于所有可能直观的某种普遍性格所得的结果，并因而是纯粹概念客观实在性的一个演证？或者，康德自己的理据是否有赖于削弱他自己对综合性和客观实在性的理解？这样一个主张是否就等于断言，我们可以先天认识到直观是符合范畴的，因为在经验中没有任何实在的独立的“被给予性”，

因此概念和直观之间的一种"同一"就已经建立起来,而"思想"也已成功地规定它的"它者"?

康德论述里的这个论题在第二版演绎的一个脚注中进入紧要关头。在对 B160 的一个主张即空间和时间不是诸直观形式(forms of intuition)而自身就是"纯粹直观"(pure intuitions)所做的脚注中,他承认,这个论题在他看来,大致而言,不只是说被给予的诸直观是如何被概念化的;他也想要主张,符合感性自身的直观的约束要求一种最小程度的概念化。这个主张非常重要,值得长段引用:

> 空间在作为对象被表象出来时(正如我们在几何学中所必须做的那样),它所包含的不只是直观的单纯形式,也包含把按照感性形式被给予的杂多统摄在一个直观的表象中,以致直观的形式(the form of intuition/ die Form der Anschauung)就只给出了一个杂多,而形式的直观(the formal intuition/ die formale Anschauung)却给出了表象的统一性。在先验感性论中,我已经将这种统一性算作仅仅属于感性的,以便只注意到它是先行于一切概念的,虽然它事实上预设一种综合,这种综合不属于诸感官,但通过该种综合,时间和空间的所有概念才首次成为可能。

我已论证,这一主张必须这样来看:康德力图用一个有关所有可能的被直观对象的论证来"完成"这个演绎,他以某种方式主张不可能有任何不服从范畴的直观。从这种方式来看,在如下的事实中就存有某种黑格尔式的反讽:当康德试图提出他的论证时,它在某种意义上收回它在直观和知性之间所做的严格区分,而在此主张,所有被直观的统一性都"预设一种综合",任何在经验中的东西若要符合直观条件则势必是已然服从综合的范畴规则的。他继续写道:[31]

> 因为,既然通过它(由此知性规定感性),时间和空间首

> 次作为直观被给予，这种先天直观的统一性就属于空间和时间，而不属于知性的概念（参见24节，重点符为笔者所加）。

最后一个主张看来好像收回了康德在此脚注中已说的其余一切内容，但这又是与他所尝试的对先验演绎的“综合的”扩展的努力相一致的。康德主张“这种先天直观的统一性属于空间和时间，而不属于知性的概念”，由此他论证说，他不仅是在断言，时间和空间的任何杂多都必须被“思考”为服从范畴的、能算作经验的对象（若按本脚注所述，它的统一性并不“属于”知性的概念），而且也断定，任何被直观的杂多的内容都必须是服从范畴的、这才使之首先是时空杂多的一个要素。（我认为，康德在此引用第24节，这种原本晦涩难懂的做法正好证实这种解读，既然它将我们引向康德早就被给予的“图型的”综合的这种独特的概念规定所做的论述。）[20]如早先主张的，如果康德要遵循他为自己所制定的策略并捍卫先天综合知识的可能性，他就必定要提出这样一种主张。

所有上述说法仍然可以容许若干康德式的回应。尤其是，一个康德主义者也许仍可反对，在“模糊”直观和知性于经验中的贡献同演证它们在任何可能经验中的必要合作这两者之间，存在着重大的差别，而所有后来的观念论者都未能理解这种区别。但是，康德论证的这个接合部分所存在的问题是，纯粹直观和纯粹概念在先天综合知识中所扮演的或许不同的角色，也就是如何演证范畴的客观实在性，而依我之见，B160前后的段落，与其说它们表明康德是在建立与纯粹直观的一种“综合的联系”，不如说康德是在把他的概念条件论述扩展或尝试扩展“到”直观杂多本身。而且，这只是围绕着康德的“纯粹直观”学说的那些问题的开始。如果可以存在对思想的这样一种可以先天形成的直观约束，康德的数学哲学和他向一种科学哲学的“过渡”的首要内容就必须得到辩护。我认为，我们可以公平地主

张,至少这样一种辩护的前景看来是黯淡的。[21]

无论如何,我都希望,我们已经说了足够多的推动黑格尔的事业的重要要素。由于我们现在可以较为清楚地看到,主张我们在此从思想与纯粹的直观杂多的关系的论述转到思想的"自我规定",按黑格尔的语言,这里所指的意思是什么。如我们将会见到的,这根本没有取消被给予者在知识中的地位,但它将会从根本上把被给予者可被认为是被给予的各种方式针对"思想"作相对化的处理,也将会引入一种非常不同的客观性概念以及一个不同的策略,来处理对思想的自我规定之运作的实在论怀疑论的怀疑这一显见的难题。[32]这些论题将会在它们于黑格尔文本出现的地方得到考虑。我这里主张的是,正是在康德演绎的后半部分所发现的各种难题(真正难题),才带来这样一种想要"完成"康德的努力,这些难题之所以产生的背景正在于,黑格尔运用先验演绎而非康德的直观学说作为他自己观念论的一个来源。[22]

三、统觉和观念论

这就把我们带到早先提过的第二个论题:指责黑格尔不正确地假定,先验演绎的论证本身,不管其内在含义如何,可以说它蕴涵一个观念论的结论。因此这个论题就是:先验演绎中的哪个内容,尤其是关于统觉的某个主张的何种运用,才包含一种观念论的承担?

首先,虽然它最近遭到否认,[23]但也不是完全难以证实黑格尔的阐释,该阐释认为,康德相信演绎的成功要求对观念论的某种承担,并且这一承担是通过对统觉的意识的要求进行反思而做出的。当康德在题为"知性概念的这一演绎的结果"一节中概括整个第二版演绎时,他明确说,"因此,除了关于可能经验的对象的先天知识以外,不可能存在任何的先天知识"(B166;重点符号为笔者所加)。并且,在

给出他所称的“这一演绎的要义”时，他写道：

> 这一演绎把知性纯粹概念，并与它们一起也把一切理论上的先天知识演示为经验可能性的原则，又把这些原则演示为对在时间和空间中的一般现象的规定，最后把这种出自统觉的本源的综合统一原则的规定，演示为与作为感性的本源形式的时间和空间相关的知性的形式。

有人也许会认为，单纯提到可能经验的对象或甚至现象这尚不具有一种很强的观念论承担，也就是说，除非一个人认为康德是在将这些术语与“物自身”相对比，而他很少在论证的这一阶段这样做。(否则，康德也许就会被认为是已经留出我们感性经验的对象是物自身的这种可能性。)但是，康德没有做结论说，范畴应用于经验的可能对象，而只是留下这个问题，直到纯粹理性的二律背反才主张，这样的对象不能够是物自身。此前的段落清楚说明，康德看到，在他的证明和他的限制之间有着紧密联系，他证明范畴对经验的所有可能对象都有效，他又限制它们仅仅对人类经验的可能对象才有效或对“现象”的“规定”才有效。这意味着，因为范畴之能建立，只是针对我们的可能经验(针对那些有着感性直观和推证的或统觉的知性的造物)，所以，我们不能去说，它们也是某个其他经验者(例如上帝)的可能性条件，或者去说这些范畴对于那些脱离它们的感觉和概念条件来考虑的对象来说也是真的。[33]并且，在指明范畴乃是经验所必需这点时的关键之处，取决于统觉的一种统一的可能性条件。在B145，康德写道，知性“只有借助于范畴才能产生统觉的先天统一性”，他又称，这是我们的知性的一种“独特性”。(在B148，康德指证先验演绎以何种方式“限制”范畴的可适用性，正如先验感性论“限制”纯粹直观的运用一样。如果我们假定康德只是在先验辩证论中才提出他的“限制”论，上述这些主张就没办法阐释。)

黑格尔在说(他经常这样说)康德和费希特都试图“单从一个

‘我’”中“演绎”范畴、或在“我”中为这些范畴“建立根据”时所指的，就是上面的这种依赖一个被统一的统觉所要求的东西的做法。这些说法，若脱离语境理解，听来就好像在说，黑格尔在他的绝对观念论中重新创作这一立场就将是让某个神的心智去创造“概念”(Notions)。不过，若在语境中理解，这样的段落却揭示出，黑格尔完全理解康德运用统觉论会带来怎样的观念论后果——这些后果包括，支持这些条件的先天地位和必要性的强烈的反经验性的论证，以及那种认为对这些概念的有效性的任何证明都不能够依赖经验的主张，因为是范畴构成那首先能够是统觉的经验活动的东西。更简单的表达是，康德关于范畴的有效性和知识本身的可能性的论证，处处都指向一个统觉的主观性的要求，并达到观念论的结果，也就是对这样一个主体相对化的结果。

再者，在第一版中，康德对这个演绎所包含的观念论所做的阐述同样明确。例如，在写了“作为现象的对象构成一个仅仅是在我们中的对象”之后，康德继续在 A129 解释这种听起来像是贝克莱的说法：

> 现在，说我们所研究的所有这一切现象、因而所有的对象，是全都在我之中，亦即全都是我的同一的自身的规定，这种说法本身就把它们在同一个统觉中的无例外的统一表达为必然的了。

在这一段中，“在我之中”这一关键性的观念化短语断定的对主体的依赖，不同于开始似乎要表达的说法。“在我之中”的意思似乎是，“我所表象的任何东西都必定是能够由一个同一的自意识的主体所表象的，因此是服从这样一个统一的‘我’的可能性条件的”。无论哪些统一模式对经验的一个统一的主体的可能性是必需的，它们都决定着什么可以算作经验的一个可能对象，并因此提供经验的“观念的”统一性。或者，再用康德著名的主张来说，“一般经验的可能性条

件同样是经验对象的可能性条件”(B197 - A158)。

黑格尔,尤其在他的早期著作中,赞扬先验演绎的观念论,因为它最先以某种方式揭示了“思辨的同一原则”,[34]这时他就不必被理解为,要么极大地误解康德支持他的观念论的说法,要么输入关于上帝的心智及其思想之间的同一的某种形而上学—神学的理论。他只是在赞扬康德,因为康德认识到,什么可算作是对象,这点仅仅只能由一个“主体”来规定,并且,一个对象之所是的全部就在于,“在其概念中杂多被统一起来了”(所有这一切都无须考虑一个明显的事实,即黑格尔也严厉地批评观念论是“有限的”和“心理主义的”)。

因此,除了统一的这些非经验性条件自身因为与我们的把握的诸要求相联系而是观念的这一事实以外,我们还可以说,康德的立场是观念论的,就因为该立场断言我们所经验的始终服从这些条件。要主张我们“仅仅认识现象”,也就会是主张,即使我们能够对外部实存的、时空中的对象逐渐取得各种各样的认识,这样的判断本身也始终服从特定的和范畴的条件。范畴只能够被证明是对我们对此世界的把握才是客观有效,这一事实使得它们的地位成为观念的地位;并且,范畴能够被建立为任何经验的必要条件,这一事实在此意义上且单单在此意义上使得我们的经验自身成为观念的。

如我们现已见到的,虽然康德本人认为,在这些声称经验具有一种观念的统一性的主张和源于先验感性论(参见 B145)的论证的那种观念性之间,存在有一种重要的进一步的联系,但是,只有所有经验的统觉性格所要求的观念论,才是黑格尔关于康德的明确讨论的焦点,同时如前面有关概念的引文所揭示的,也是他自己对思考的这一特点进行再创作的焦点。(thinking / Denken,通常译为“思维”,但本书一律译作“思考”,强调它的活动性甚至功能性格,也试图激发我们重新思考这个概念。相应地,思维与存在的同一,译为思与在或思与是的同一。——译者注)没有什么地方比《百科全书》中的一段更明显地表明了这一点,我希望,现在可以从其恰当的康德语境来理解:

> “我”这个词表达了一种抽象的自身关系(relation - to - self);任何处在这个单位或焦点中的东西都会受它的影响,并被转化成它。这个“我”就好比是熔炉和火焰,它消耗感官的松散的多元性,将之归结为统一性……所有人的努力的趋向都是要理解这个世界,消化它,征服它,占为己有:为此目的,这个世界的肯定的实在性就必须好比是被摧毁了和被碾碎了(pounded / zerquetscht),换言之,被观念化了。(EL,118;EnL,69)

不幸的是,并不存在许多其他段落可以说明,黑格尔认为康德如何从关于经验的统觉本性的某种主张,前进到关于经验的观念的统一或由主体所规定的统一这一特定本性的某种主张。但是,至少很清楚,他是以一种一般的方式接受了一个极为合理、也广为人知的康德策略的另一版本。由于他表示意识的术语是“自为之有”(being - for - self),所以很清楚他完全接受,在任何有意识的主体—客体关系中一定存在统觉的统一。从下面这样的段落来看这一点也是清楚的:

> 没有自意识就不会有意识。我认识某物,并且对这个我对之有认识的某物,我有我自身的确定性[about which I know something I have in the certainty of myself / das wovon ich weiss habe ich in der Gewissheit meiner selbst],[35]否则我就不会认识它的任何东西;这对象是我的对象,而且它是它者同时又是我的,就这后一方面而言,我是自相关的。(BPhG,55,other / Andere 译为“它者”,不译为“他物”或“它物”。——译者注)

并且,虽然黑格尔将从根本上改变康德演绎范畴客观有效性的程序,但它在这一段中继续指出,他也将试图在统觉的统一的要求中

发现那些必须被认为是包含在所有经验中的特定的先天约束。诚然,黑格尔如此之多地运用他自己的术语来阐明这一点,以至于常常难以看出他的程序与先验演绎的关系。但是,在类似下面这样的主张中,这种关系仍然是可辨认的:

> 作为在对象方面的这种自身确定性[一种潜在的自身关系,在这种关系中我把自己认作是在以这一种方式注意这一个],抽象的自意识因此就形成一种冲动,要设立它自在地是什么[implicitly / an sich];即要给予对它自身的抽象知识以内容和客观性,而另一方面,又要将它自身从其感官性中解放出来,要扬弃其被给予的客观性,并且要设立这种客观性与它自身的同一。[也就是说,不理解我以哪些基本的方式,将我自身认作是在把这个世界经历为经验性的或"感官性的"世界,而仍然又要理解它们的客观性,理解它们并不正好是"我的"或我这个物种的如何看待事物之所是的方式。](BPhG,59)

再者,他们也许都会否认"实在论的"意识理论,尤其是唯理论关于感觉是对对象的一个直接的、无中介的、虽然是"不清楚的"统觉的主张。也就是说,他们同意统觉论的一个基本后果:所有统觉都经由主体之把它自身认作(*taking itself*)是在以一种特定的方式把握这一中介,以至于任何与对象的关系的一个必要成分就包括一种自身关系。并且他们也同意,这不意味着,这种自身关系就应当被理解为在暗示,主体察觉到它自己的心智状态,如在独断论的观念论或现象主义中所主张的那样。[24]

因此一般来说,这便是我所认为的、在康德和黑格尔之间就经验的这一统觉要素所达成的一致的广义语境,以及他们两人从这样一个统觉特征中所引出的至少一些观念论的含义。当然这种一致绝没有穷尽康德观念论的话题,它是以一种广义的方式诠释这些观念论

的含义。也就是说,我一直遵循黑格尔而召唤像下面这样的观念论主张:统觉的统一性仅当非经验性的概念运用于一切经验对象时才是可能的,以及经验自身只有作为由思想的这类要求"所规定"的经验才是可理解的。既然我已经把这一讨论作为一种途径,引入黑格尔观念论的主要问题,我现在就转到一般的论述,说明黑格尔对康德的基本前提所做的主要批评。[25]

四、康德的形式性

黑格尔与康德之间最重要的差异之一、亦即在黑格尔最著名的文本《精神现象学》(PhG)中表现得最明显的差异就在于,[36]康德的人类主观性论述把自身限制在"意识"的视点,因此不把主观性理解为它所应该是的,不把它理解为"精神"(spirit / Geist)。为使这一指责成立,黑格尔力图重述主观性概念自身,实际上他处理了所有后笛卡尔的假设,否认意识是"私人的"、"内在的"、或是对它自身和世界的一个"旁观者",并断言它在一种特别的意义上是"公共的"、"公开的"、甚至是在社会层面上的互动。但是,正如我在导论中试图指出的,我们要开始看到黑格尔在这样一个规划中所努力去做的,可以通过注意他是如何想去改变他所发现的康德观念论中的这个原应非常具有吸引力的方面:康德论经验的统觉本性。在这一语境下问题就容易表述,但对此问题的充分理解,最终会让我们沿着费希特的道路一直走到黑格尔自己的文本中去。

我在此仅作介绍的这个批评是说,康德的统觉统一论述过于形式化。例如,在《柏林现象学》讨论康德的整个章节("意识"),黑格尔一再重复它在最早的耶拿时期著作中的指责,他说,对康德而言,"这个我只有(only/ nur)作为形式的同一才是自为的";"可以把康德的哲学准确无误地理解为已经把精神把握为意识",因而并不能够理解

一种充分的"精神哲学";(意识)与它自身的这种同一又"只是形式的";而且因为这个限制,"既然我不被诠释为概念,而被诠释为形式的同一,因此意识在它之中的辩证运动就不被诠释为它自己的活动,而是被诠释为在它自身之内的;也就是说,对这个我而言,这种运动被诠释为意识对象之中的一种变化"(BPhG,11)。[26]

这些段落以及许多其他段落提出一些问题:说明黑格尔说康德的形式性是"单纯的"或"只是"形式性这种常见的说法意义何在,并解释了黑格尔的肯定的替代理论,他主张,意识经验和知识所要求的自理解的各种基本模式之所以是各式各样的,不是因为有了新的关于对象的发现——对象不是(或至少不完全是)"空洞的"形式,好像它们的整个"内容"都必须提供。同时,这些段落也引入黑格尔关于概念的"先天"地位的独树一帜的观点,在此观点中,它被描绘为"意识的辩证运动"。"先天"必须放在引号当中是因为,即使如这一段和其他段落所阐明的,黑格尔清楚认为,的确有一个层次的"概念区分"即纯粹概念是不可由"意识对象"修正的,是不可由任何经验修正的,不管这些经验是什么,但他并不赞成那种标准观点(我们也许可以这样称呼它),按照这种观点,先天的东西(就此问题而言即是"对象的任何可理解的、规定的区分所必需的"东西),是不可修正的、到此为止。[27]如前面引文的独特措辞所提示的,概念是在"运动"的。这一观点还需要相当多的解释,但是黑格尔心里想的是一个演证,证明任何运用某个规定的纯粹概念来区分对象的努力都会失败或者是不充分的,[37]这是说,这种努力会导致以某种方式修正这样一个概念,尤其修正它的排他性或独立性,也在某些方面理解它与为其应用所必需的其他概念的关系,这些概念也许起初显现为"它者"或本源概念的对立概念。以这种高度观念化的方式说明,"思想"在试图克服可以说是它在运用一个概念的过程中所遇到的各种内在困难时"会如何运动,如何修正自身",这样的论述当然属于黑格尔充满争议的"辩证逻辑"的故事,下文将会更详细地讨论。

但同样的，黑格尔对康德的这些完成，全都依赖于合理的诠释形式性批评，我们也应指出，这实在有点讽刺，因为康德一贯认为，他的研究进路的巨大价值之一就是它的形式性；认为他不仅已经做到捍卫“任何可能的认识者”之所以可能所必需的诸条件（这样的认识者即与主体的任何“质料的”——偶然的、经验性的、或形而上学的——特点“在形式上”无关的认识者），而且它在这样做时还确切地揭示了，任何关于知识可能性的论述如要试图谈到那会思考之物的“本体”内容就会犯的错误。那会思考之物只是那会思考的（That which thinks is only *that which thinks*），因而“统觉的统一”可以“从形式上”被解说为任何经验者为着有所意识至少必定能够“做”的东西。因此，黑格尔所否认的是康德的这个常见主张，即这个潜在的“我思”，统觉的先验统一，一如康德在 A341 所声称的，仅是“诸概念的载体”，是任何思考的单纯形式，本身不是一个思想。但是，黑格尔并未因此就主张回到一种“前谬误推理”（pre - Paralogism）的立场——例如主张，在我的思考中，我必定察觉到人称代词的特定所指（我的“同一”），或者察觉到某种笛卡尔式的心智实体或心智状态。他关于自我与其自身在经验中的关系的相反立场，虽然极其抽象而且充斥着黑格尔式的“否定”这一独特术语，但却并不包含这样的主张——例如他这样写道，

> 我现在是这个主观性，这个与它自身的无限关系，但在此之中，即在这种主观性中，存在着他对它自身的否定的关系、分裂、分化和判断。我判断，我自身由此成为意识［Ich urtheilt, diess macht dasselbe zum Bewusstsein］；自我从自身排斥自身；这是一个逻辑规定。（BPhG,2）

这种相反设立的“逻辑规定”，思想“对它自身的否定的关系”，代表黑格尔观念的核心，在本书研究余下部分将需要作深入的讨论。但是，甚至在这个最初阶段也显然可以看出，为什么黑格尔认为这一

话题乃是他的中心问题。换言之，如果黑格尔正确地看到了康德自己关于任何可能经验的统觉条件的论点削弱了它在概念和直观之间的严格分离，尤其是使我们不可能运用某种外于概念的表象，一个纯粹直观，来说明范畴的规定性，那么，黑格尔的规划，如前面引文所暗示的，就已清楚地出现在地平线上了。这是说，如果一个人仍然接受康德反对经验论的基本理据，接受经验的独立地构成性的、概念的条件的必要性，[38]但却不再能够通过一个立足于"纯粹的直观杂多"的要求的论证来回答到底是哪些条件这个问题，情况就是如此。或者，正如我在以下两章所试图指明的，黑格尔要比他的同时代人更深刻也更彻底地认识到，放弃康德所依赖的纯粹直观，所要涉及的东西是多么多，而一个人若要保留康德核心的观念论洞见，又如何必须发展出一种"思想的自规定"的理论。至少，如果一个人赞成，我们早先提出的重建黑格尔关于康德的演绎是不充分的观点这项工作是在正确的轨道上，情况就似乎是如此。如果情况确实如此，那么康德的先验转向中就很少有东西可以保留，除非我们能够提供一种替代论述，说明对象的或许必要的范畴规定的规定性(按此论述就不能存在"图型论")，也提供一种替代论述，说明这类所意图的规定的客观性(按此论述就不能存在 B 版演绎的"后半部分")。

事实上，这样一种转折点为黑格尔必会论及的许多相关论题敞开大门。他也许会同意，只是阐明一个概念框架(a conceptual scheme)的"契机"是不够的，即使我们能够指明，纯粹概念的运用包含着这些概念间的一种不同寻常的辩证关系。显然，由这样一种框架所具体指定的规定，用康德的相关术语来说，也许会是"空的"；也许可以出现这种情况，即并不存在这种辩证地得到规定的概念的相关实例。[28]并且，一旦黑格尔修正了"概念没有直观是空的"这个康德的基本准则，康德式的明显问题就是，黑格尔将如何证明相反的准则。也就是说，他必须建立，存在有在经验上不可修正的概念是一个主体要能够运用任何概念所必需预设的。他同时也必须指出，这些

概念有“客观有效性”,虽然在黑格尔的理解中,康德的这个术语有很多变形。它可以指较弱的意思,证明不会有经验是不可范畴化的,而这会与所要求的概念的区分冲突,或者,它可以指较强的意思,证明对象的确显示出我们所需要的区分。并且,黑格尔的确试图要既证明强的说法又要证明弱的说法,在一种情况下,他的办法是指明,(1)一个主体的“经验”在“与对象的”任何可能的“关系”会像什么(由某一可能的概念所界定),和(2)如何可以说如若这一概念不在场就没有这一关系,而经验又如何最终是不连贯的,除非这一概念“辩证地得到修正”。在另一种情况下,黑格尔则试图指明,思想如何在其与对象的关系中“规定自身”时,穷尽了规定的、“可思考的”对象的“纯粹地概念的”可能性。前者把《精神现象学》作为“逻辑学”的“演绎”,后者则把它作为黑格尔所称的在《逻辑学》本身中出现的“内在演绎”。

但是,显然,在这里所规划的对康德的改变和分歧方面,首先似乎还是存在严重的问题。如果我们所试图重建的论证的终点看来非常不合情理,为什么还要完成这一切呢?如果一个人否认,存在有任一统觉经验的可能性的“形式的”条件,那他又能相对地设立什么其他的东西?[39]——除了一种经验性的或是心理学的或是约定主义的或是实用主义的论述,说明我们如何在构成我们经验的各种自诠释中逐渐获得“我们所发现的最难放弃的观念”。这样一种发展又如何被“历史精神”的“形态”成功地诠释为一种理性的、内在地否定的自规定,直到最后获得绝对的主观性?并且,假定这样一种“绝对的立场”可以达到,那么,主张“思想的纯粹的自规定”的一种“逻辑”,不仅可以作为“在其真中的对象”的“逻辑”被给予,而且还可以被**完全地**给予,这又会是什么意思呢?而且,这样一种起初的报怨还会说,不仅在黑格尔那里决不会有任何详尽的反康德的论点,而且他所提出的一种可一较高下的论述是如此模糊,模糊得令人绝望,模糊到无休无止,然而它在黑格尔的规划中又如此重要,以至于简直给人口

实,全盘拒绝这个规划。让我改写一个著名的历史评论:若没有概念和自规定的观念,一个人就不能进入黑格尔的体系;但若有了这个观念,他就不能够还留在这个体系之内。

本书余下部分的目的就是要论述这些问题。但是,即使到现在,如果我们记得黑格尔本人为他的概念讨论所设置的康德语境(早先所引的段落说要采用康德式的洞见,即概念的统一性就是自意识的统一性),那么至少有一点应当是清楚的,黑格尔的方向并不指向任何新柏拉图主义的概念流溢理论,好像有某个"宇宙精神"在它成为自意识时外化而溢出世界一样。[流溢说(emanation),由新柏拉图主义者普罗提诺(Plotinus)提出,认为宇宙本源是太一或神,它自行流溢出理性、灵魂、物质等一切事物。流溢是一个神秘的过程。与此不同,黑格尔的概念的展开过程,是自意识的、自规定的或自解释的,每个步骤的解释或规定都有不同的内容,既不诉诸神意,也不完全神秘。——译者注]相反,我们到此为止所提出的这种黑格尔式的建议,其要点倒似乎是开始于、其向度也取自于某种关于自意识的主观性的理论以及这样一个主体与知识条件的任何可能论述之间的关系。因此,黑格尔本人在批评康德的形式性和"单纯的"主观性时,不是要自己认可一种关于实际宇宙或世界历史的内容的演绎。他是要自己认可一种必要性,即非经验性地推演得到的、因此(对黑格尔来说)"为自身所规定的"条件是任何对象的可理解的经验所必需的;认可一个实际的主张,即这些条件的推演可以是通过指明,甚至最一般的概念功能(例如"存在"这一概念)要求得它自己的应用如何也需要一个更为复杂的概念结构;以及一种策略,该策略能够指明,为什么这一观念论的程序不会遭到标准的实在论的攻击——即使我们评判"关于 X 的知识"的最好标尺得到满足,我们也仍然没有办法知道,任何这样的满足是否真的告诉我们关于 X 的任何信息。诚然,虽然这样一种解读不使黑格尔承担一种形而上学的绝对精神或是承担一种神的智性直观,它创造它所直观的实例(instances),但它却使黑格尔承担关于"任何可能的主观性"的一种

激进而极其复杂的观点，这些观点，如我将试图指明的，只有部分内容是可以得到充足辩护的。

但是，虽然潜在的问题浮现一些征兆，但它们源于黑格尔把握康德的具体方式这一点却不应被忽视。既然黑格尔明确说，“概念”的“统一性”可以、至少部分地可以被理解为康德的“统觉的统一性”所指的意思，[40]而作为他的辩证逻辑核心的“否定性”学说，也可以以如下方式来理解，即任何主体如何既统一经验又由（以一种非经验性的方式）实现这个统一的内在欠缺而“否定”该统一，于是，我们至少可以主张，对黑格尔的质询应当是从这种规划而不是某种其他东西出发。毫无疑问，在黑格尔的这种横扫一切的尝试中，存在着一些困难的、也许还是不可解决的难题，即他试图解释基本的概念变化，为此他注意到预设的动力学和任何概念设立（position）所内在的实践的自我驳斥，他也注意到，他同时要坚守并根本地扩展康德的演绎论点，纯粹概念并不仅仅是主观的设立之物（impositions），而却规定客观性自身的本性，这种规定，经过循序渐进的系统表达，消除了怀疑论或实在论的反对意见的可能性。也许并不存在这样的前经验性的范畴层面；无论这个层面是什么，它改变与阐释它自身的方式，也许完全不是理性地循序渐进的；自身关系的“实践的”自规定的一个基本方面也许全然是个别的或“无根据的”，既不植根于自身相关的逻辑，也不植根于它的历史的显现。

但是，如果前文关于黑格尔对康德的继承的说法是正确的，我们就可以更具体地看出，在这类争议中黑格尔的批评者和黑格尔应当争论什么。[29]这样的争议最终应当针对如下这些主张，比如任何可能的经验是否是固有地反思的；又如，这样一种统一的反思性的一个必要条件是否是一种相互界定的、历史地循序渐进的、纯粹地或非经验性地推演得到的概念复合体；再如，是否可以把某种非比喻的意义赋予这种说法，即任何试图通过某个这样的候选概念来连贯地统一经验的主体会卷入某种“自否定”，会要求某个特定的后继概念，以消

解、即便只是暂时地消解这样一种否定；最后再如，通过理解自规定和自否定的逻辑，一个人是否能够最终理解纯粹概念的这一系统的相关如何能够得到完成，从而导致一种关于可理解性自身的“科学”，一种关于所有可能的给出论述的论述（an account of all possible account - giving）或者一种“逻辑的科学”。

必须承认，这里只是介绍性的概述自身关系或统觉问题是如何在黑格尔的规划中存活并维持其中心地位的。但是，黑格尔对康德的诸多批评的确引发他自己观念论的关键论题，有人也许把这些称为黑格尔论点的根本地“内在论的”趋向。也就是说，由于黑格尔拒不认为，在康德的形式和质料，或在非推演的主观条件和感性材料之间，可以做出一种有力的区分，不管那个隐喻是用来阐明所有知识，还是用来阐明形式的统觉和质料的自身知识这个特定论题，这样，黑格尔便使自己承担一种看来极其古怪和不合情理的理论。黑格尔似乎认为，从哲学理论到科学原则的各个层面的概念规定的具体指定，都可以被指明是“内在于”任何主体的自我理解而发展的，无须依赖经验性的“质料”，无须外生地涉足判断表。并且他认为，[41]仍然可以指明，这样内在地得到推演的“经验的形式”，最终不仅是经验的形式，或是主观的设立之物，它们砍断了物自身，而且也构成“客观性所能是的全部”。但是，在这些阐释可以表述之前，还是应该更为明确地去面对黑格尔关于“规定自身的概念”这一观点起初的不合理。我认为，这一点可以这样做到，即从黑格尔的视点来考察费希特，既然费希特这个哲学家，看来的确试图从形式的“我”“演绎”出他所称的质料的“非我”。于是，考察这种努力应该有助于引入并聚焦于黑格尔自己的主要文本所将致力解决的观念论问题。

[42]

第三章　费希特的贡献

费希特对于真正理解黑格尔观念论的重要性不只在于如下事实,即黑格尔对康德的主要把握处处都受到费希特对康德的核心论题和未解决问题的解读的影响。无论黑格尔怎样努力使他自身脱离费希特,但从它在耶拿时期的一些最早的哲学著作开始,一直到《逻辑学》(*Science of Logic*)中也许是最为重要的探讨(既拒绝"外在的"反思也拒绝"设立的"反思),[1] 费希特的主观性论述都仍然可见于黑格尔后来的体系,同样也许还有费希特把"思想"思辨地理解为"自规定的活动"的看法。[2]

因此,黑格尔对费希特的继承是相当真实也相当复杂的。[3] 由此所产生的重要的阐释论题,在本文的研究和前面提到的问题的语境下,是双重的。第一,费希特的康德阐释的地位是什么?更具体地说,费希特对康德观念论的阐释,对于康德所提出的论题,是否有着显著的贡献?事实上,一个人必须追问,如黑格尔那样追问,费希特是否恰当地以一种与康德的论证相关的方式识别出这些论题?毫不奇怪,答案是,费希特因为坚持康德的统觉论述是观念论的核心,从而为黑格尔后来的关切指明了道路,在这样做了之后,他也对这个原则提出一种大胆而根本的修正。如我们在下一章将会更清楚见到的,正是从这些修正出发,黑格尔才开始看出,康德的观念论如何可以被阐释为与一些实践论题相关的如社会不和谐、宗教的肯定性和康德式的道德主义或禁欲主义,这些论题在黑格尔搬到耶拿之前在他的整个生活中都十分重要。评价观念论传统的这一费希特转向的哲学意义的工作,前文关于康德的讨论已经做了部分的准备,现在可

以通过考察费希特早期观念论的核心陈述来完成了。

第二,重要之处在于讨论费希特的贡献,虽然有其价值和启发意义、但终究归于失败的细节。理解这种失败,至少如黑格尔所看到的那样(我认为他是正确地看到了),是一种好的起步办法,从此也可理解黑格尔关于他的立场的早期陈述。也就是说,详细理解为什么黑格尔认为费希特失败,这乃是避免把黑格尔的立场与费希特的立场相混淆的一种明显方法,不管黑格尔自己的一些阐述是多么具有误导性。[43]

一、康德主义的精神

首先,几乎没有疑问:作为一个历史事实,费希特的确认为,他早期(1804 年之前)[4] 的观念论版本牢固地立足于康德的先验观念论;尽管有这样的继承关系,他也还是在康德的论述中发现一个严重的问题;他还认为,他自己的"知识学"(Wissenschaftslehre)已经在解决这个问题上取得重大的进展。但是,要找出费希特对后康德的观念论问题的这一贡献是极其困难的,因为费希特的深奥文风、笨拙的新词汇和常常是恣意的思辨和缺乏支持的主张。事实上,费希特引用康德的地方有时相当难以察觉,比如它在不提康德的情况下,借用康德又从培根的《伟大的复兴》(*Instauratio Magna*)借来作为《纯粹理性批判》的题辞的一段,来开始他的第一个《导论》。[5] 借用康德的做法在此具有反讽意义,因为费希特改动了康德所引用的培根的话,遗漏了康德原本包含的一个说法:"对我们自己,我们是沉默的"(De nobis ipsis silemus / We are silent about ourselves)。费希特不仅拒绝重复这种似乎已经稍带反讽意味的培根式的谦卑,而且他也是在悄悄地指出,他与康德的意见在一个论题上的巨大差别,正是他们关系的核心。如我们将会见到的,在费希特看来,康德的确在主体、在我

们自身的问题上太沉默了,而这正是费希特旨在校正的缺陷。

这样一种意图更清楚地表现在费希特对康德的明确评论(尤其是在 1797 年的《导论》)和他 1794 年的《知识学》的开篇内容之中。在前一个文本里,他骄傲地宣称:

> 我很久以来就断言并一再重申,我的体系不外是康德式的;这意味着它所包含的关于事物的观点与之相同,但在方法上却完全不依赖于康德式的表述。[6]

费希特意在加以扩展的康德主义精神,的确包含着康德规划的许多可辨识特征;是对象"通过认识能力(durch das Erkenntnisvermögen)得到设立和规定,而不是认识能力通过对象得到设立和规定"[7];并且"哲学的对象,作为经验的解释的根据,一定在经验之外"。[8] 但是,就在他发动他自己对这一"根据"的"表述"时,费希特提出一个主张,该主张似乎既超越了康德,也超越了哲学的可尊重性。因为费希特主张,康德所预设的经验的一个必要条件,即"思考着的我"、或一个统觉的主体,在康德那里一直都没得到清晰的阐述和完全的表达。在费希特看来,只告诉我们"'我思'必须伴随所有我的表象"或者人的知性必然是统觉的,却不告诉我们那个条件自身是如何可能的,或者一个自身在它的所有经验中都是"与它自身相关的"这个命题所蕴涵的全部意义是什么,这样是不够的。所有这一切就意味着,对费希特来说,先验哲学的基本问题域不能够是,要么反驳休谟对先天综合知识的怀疑论,[44]要么暴露理性论者/实在论者僭越经验的为主体所规定的、观念的限制。这两个主张都依赖于解释和系统扩展一个单独的论题,费希特赞扬康德发现了这一论题但却批评他"忘记"进一步追问它,这个论题费希特本人把它表述为:"我如何是自为的?"(how is the I for itself?)[9]

所有这些就引出了在评价费希特转化康德时的第一个问题。很

清楚，这些以及许多其他相关评论都意味着主张，他已经给出一个比康德更为充分的先验主观性论述，然后同样更为充分地指明，“我”与它自身在所有经验中的关系如何可以被指明为在某种意义上为经验及其可能对象的观念结构的“形成负责”。

这已经是一个不同寻常也不易理解的论题，但当我们简单概括费希特的康德评语的两个其他主要要素时，它还会变得更加复杂。其一，在刻画作为经验可能性之根据的理智或主观性(Intelligenz or subjectivity)时，费希特强调，或更确切地说是夸大，我们在前一章所强调的康德关于思想的主张——思想是一种“活动性”，而不是一种“被动性”。在费希特看来，这似乎是指智性(intellect)的一种完全的自律；智性所依赖的只不过是它自身，它“没有存在本身(being proper)，没有支撑(subsistence)”。[10]也就是说：

> 智性，对观念论而言，是一种行动，并且绝对的认识不外是这种行动；我们甚至不应该把它称之为一个行动的某物，因为这一表达所指的是活动性内存于其中的某个实存之物。[11]

并且，这种关于智性的为自身规定的本性及其根本的优先性的不同寻常的主张，在费希特的观念论中，就意味着，只有“从这个智性的活动中，我们才能演绎出特定的表现形式：这种表现是关于一个世界的，关于一个质料的、位于空间之中的世界，它的实存无需我们协助，关于其他等等，它们大名鼎鼎地出现在意识之中”。[12]因此就出现了费希特最具争议的论点：所谓从我和我的“活动”中演绎出非我。

其二，在许多方面也更为显著的是，费希特从他对这种“自活动的智性”的论述推得一些直接的实践结果，也就是，“从这一哲学的观点看”，这样一种主观的活动性就必须被视为**自由的**，也因此在康德的理论哲学和道德哲学之间就可以有一种系统的联系。并且如早先

指出的，这就引出后康德的德国观念论的核心主题：在一种更为系统的统一中，调和康德的自然和自由的基本二元论。依费希特之见，恰当理解"我如何是自为的"，就将达成这一目标。

因此，如果问题在于，费希特对康德的修正，也就是甚至在黑格尔阐述观念论的问题方面也如此重要的这些修正，是否就代表着对康德那里的切实问题的任何有着重要哲学意义的扩展，那么，决断这个问题所必需的论题就是这样三个由早期费希特提出的主张：(1)康德的统觉论述是不完整的；(2)该论述必须完成于一个自律的、自设立的主观性理论，而我们的对象经验可以被指明为依赖这种主观性(我的讨论将集中在这两个主张)；(3)这种活动可以被指明为[45]与实践自由的道德论题相关。(这个论题引出一系列足以写成一本书的论题，比较适合独立的讨论。我已试图指出为什么我认为它取决于对前两个问题的解决。)

在此概述中所要讨论的是，费希特所提出的如下这类主张的确切的康德来源何在：

> 若没有自意识，就没有任何意识；但自意识只有以下列方式指示才是可能的：我就是活动的。[13]

正如我们已见到的，要探测这类评论的一个一般的康德来源并不困难。康德事实上的确坚持认为，意识，若被诠释为一种表象活动，就必定是固有地反思的，这样它才是表象的、才真正是具有对象的。按我所阐释的这种自意识主张，它并不意味着要认同某种神秘的、次级的、意向的自关注(self - regarding)，而却是把某些认识能力界定为以其他认识能力为条件的；在最明显的情况中，这就是，一种真切地判断的能力，预设一个人理解他是在判断，是在做出一个主张，而该主张受到适合此类主张的"实行"(redemption)和合法化的诸规则所约束。或者，以表象的术语来表述，这就意味着，一种心智状态在我

身上发生,这里并没有什么内在特性,这一状态与其他状态的实在关系中也不存在什么特性,是使它成为关于 X 的一个表象的。要这样一个状态去表象,我就必须"拿起它",将它与其他(或其他可能的)表象统一,因此就是在自意识地表象 X。

进一步说,又如在前一章所详细指出的,费希特有坚固的根据,既强调统觉的意识(或他所称的"智性")是一种活动,又强调它是某种"无条件的"(至少不以经验为条件的)活动。因为,在界定"心智的从它自身生产表象的能力"时,康德的确(在 B75 - A51)引入了那个"费希特"也经常运用的对于"知性"的同义词:"认识的自发性"。并且,"自发性"这一术语康德也用它描述"自由的无条件的原因性"(B561 - A533),或甚至任何"自因的"活动,例如上帝的智性直观。事实上,鉴于这些其他的联系,以及康德在整个第一批判中运用这一术语的方式,把知性刻画为自发的这种做法,从他的视点来看,似乎太强,令人困惑。表面上看,它看来是让康德认同如下主张,即一个统觉的知性不能够被诠释为诸个心智状态间的一个事实关系或经验性关系,或被诠释为一种形式地描述的能力,该能力也许(就我们所知的全部而言)体现在某种因果系统中。也很显然,它看来就像一个坦率彻底的主张,认为智性必定是一种自因的活动,而这看来又是一个超过康德自己的先验形式论所能允许的过强主张。不过,不管它有多强,它仍是一个相当重要的主张,这种重要性明显地体现于它在康德这一基本的二元性即接受性和自发性的二元性中所发挥的作用。智性的综合活动,不是感性接受性的一个结果,不管是否以某种极为复杂和间接的方式,[46]而却是经验的一个分立的、自律的条件,这乃是康德观念论中一个不可或缺的成分;虽然正如费希特常常指出的,康德在讨论这点上做得不够,或者说,他没有引出它的全部充分内涵。

但是,要试图决断康德以这一术语所指的意思是什么,或者他认为他因为主张统觉是自发的这样会认同和不会认同什么,这就需要

很长的讨论。[14]在这点上，即在费希特对康德的这个概括上，我们只是指出，康德真的敞开许多可能的阐释，可解释他的这种主张，即对象的经验必然是统觉的［用费希特的术语来说就是，对象的经验依赖自身(self)与它自身的关系，甚至可以从中演绎出来］，而且，康德经常暗示但未有充分解释这种统觉的一个特点，费希特将抓住它并急剧地扩展它——这就是“自发性”的特点。

二、费希特的统觉

正如这一简短概括所暗示的，费希特的早期规划大多依赖关于康德的先验主义的一种极简缩的阐释。如前所指，对费希特而言，康德的统觉理论是观念论的支柱，因为统觉的功能是作为所有经验的一个必要条件；任何对 X 的表象都包含这点作为一个必要条件，即我把我自身认作是在表象 X，这个条件，不能是其他表象的结果，即便它也是这些表象的可能性的一个条件。因此，这样一种自相关就必定是“自发的”，是一个为自身规定的活动。虽然康德没有详尽探讨这个问题，但在费希特看来，单单这点就排除了实在论的和经验论的认识论的可能性，也以一种较弱化的方式排除了物质论的或决定论的形而上学，并因此建立了一种与实践相关的先验观念论的规划——也就是，如果这样一种认识的自规定的概念能够得到解释，情况就是如此。但是，在寻求这样一种解释时，我们面临各种争议。

首先，费希特的一些阐述有时看来是在主张，统觉条件的确意味着，所有意向性意识都存在两个分立的环节，或者，他似乎就是把意识和自意识合并起来。他的立场有时似乎是在主张，在“思考一个思想”时，出现了两个心智事件，或者两个双位关系，一个是在我的思考与其思想之间，一个是在我和我之思考一个思想之间(between my thinking and its thought, and between me and my thinking a

thought)。因此,虽然他承认他是以图型的方式(figuratively / bildlich)在说话,但他的确也说,在经验中始终有一个"双重序列"(doppelte Reihe),一个"存在"(being /Sein)的序列,费希特用它指意识的内容,一个"看着"(looking on / Zusehen)的序列,它不只是一个由某一主体所把握的对象,而却是一个由某个"看着"它自己的把握活动的主体所把握的对象。[15]

如果这就是他实际所指的意思,那么所有各种问题都是显然的。最具破坏性的就是重复(iteration)问题。如果意识和自意识被看做任何意识的分立的方面,则那些指明为什么对 X 的意识一定伴随着对意识 X 的意识的论证,也都适用于自意识,[47]既然自意识,至少是费希特的这种说法所表示的自意识,也会是意识的一个实例,因而服从它的诸条件。然而,有强烈的标志表明,在费希特那里,这种合并论态度之所以产生,更多的是由于马虎而不是由于他的意图,他常常在同一段、有时甚至在同一句,表明一种起抵消作用、在某种程度上也更具康德色彩的趋向。例如,他写道,"理智"(Intelligenz),

> 看着它自身,这种自我观照,涉及存在着的每一个事物;存在和看的这种直接的统一就是理智的本性。那在它之中存在的,以及一般而言它所是的,是为它自身存在的(for itself / für sich selbst)。[16]

在这一段中,一个"看着它自身"的理智这一图像,似乎是在说,一个明显的自意识伴随着意识的所有活动,这样的阐释好像还在如下一段中得到确证,这时费希特以想象一个对象为例而主张,我意识着或看着带出对象的活动和所带出的对象。[原文是:I am conscious of, or observe (zusehen), the act of bringing forth the object (hervorbringen) and the object (Sein)。——译者注]但是,这并非费希特理论的充分陈述,因为它在描述这种自我观照时使用副词"直接地",也使用短语,存在与看的"直接的统一"(the "immediate unity"/ unmittlebare Verei-

nigung)。如果我们所讨论的这种自我观照是“直接的”,或如我们将会见到的,是一种“直观”,那么,费希特就必定是在谈论经验的一个成分,而非一个伴随着的经验。如果的确存在这样一种直接的统一性,那就不能够有一个“思考 X 的活动”,是由一个先验自身以某种方式随后或分别地“看着”的。先验的自意识不能够是我对我自身所做的一个推理,或是我看着我自身是在做或经历着某事;它必定“直接地或无中介地”是有意识地做某事或经历某事所意味着的一部分。

但是,这一限制虽然重要,仍然只是舞台背景的一小部分。只有当它在 1794 年《知识学》的正文中提出一个相当根本的主张,说这种先验统觉应该被理解为一种“纯粹的”自设——这是他对我们所看到的康德的自发性论点的说法——以及当他发展出一种基于这一基本条件的观念论体系的时候,费希特自己的贡献才是明显可见的。因此,最后回到问题的核心,这就是,在前面所展开的康德语境下,主张统觉是一种自发的自设立,这到底意味着什么?

在这点上,理解他也许所指的意思的一种办法,是考虑对此论题的一种极其重要且有着广泛影响力的阐释,这种阐释由迪特尔·亨利希在他的论文“费希特的原创性洞见”中提出(Dieter Henrich, *Fichtes ursprüngliche Einsicht*)。近年来非常之多的对费希特更具哲学色彩的重构都受亨利希的影响,因此考察他的研究思路或许可以为研究该问题提供一个有用的切入点。[17]亨利希的讨论,按其结构来说,有相当的局限。他不顾其他,完全把兴趣集中于一个洞见,即费希特演证任何“自意识的反思理论”为不可能。亨利希的建议是,我们可以通过理解费希特对所有传统的、反思理论的批评的力量,来考察费希特的统觉的所指。[48]

按照亨利希,任何主张自意识包含对一个自身的某种两极的反思察觉(bipolar reflexive awareness)的理论,必定因两个反驳而溃败。其一,它的论述必定是循环的。我被设立为,通过将注意导向作为一个意识对象的“我”而开始察觉到我自身。但是,如果我这样做,那

么,就我知道我是在这样做而言,我就已经是自意识的。因此,自意识的"行动"预设它自身,并且,我只有在我已经是自意识的条件下才开始是自意识的。其二,这种反思理论暗示,我把我察觉的一个对象辨识为我,仿佛我有识别的标尺,在我开始察觉我自身时运用到了。但是,这是以所讨论的这个问题为前提在狡辩,即我如何能够被说成是把某一意向对象首先辨识为我自身。它假定(通过这个标尺的公设),我已经照这样来辨识我自身,又假定说,此自意识要求它自己的解释。当然,亨利希没有提到关于自意识的这种自身作为察觉对象的观点(the self - as - object - of - awareness view of self - consciousness)所面临的其他著名问题,比如,休谟的现象学困难(在我的经验中找不到这样的对象),或赖尔的时间性难题(我看到的这个自身不会是在看着的那个我,因而不会是自意识),但是,他所陈述的问题显然足以用来质疑那种似乎存在的关于自意识的常识阐释。[18]

然后,亨利希主张,正是这些考虑导致费希特首次(在 1794 年)陈述他自己的自身关系理论,在亨利希的短句中该理论被概括为,"这个我无限制地(或绝对地、直接地)设立它自身"("Das Ich setzt schlechthin sich selbst")。这一表述中的 schlechthin,应可防止我们认为存在有一个我先于它的自设立,因为这个短句的语法结构可能导出这样的暗示。一个"自创造的"我这个观念,当然非常难以理解,如果不用这种语法结构将会更加难以理解。亨利希试图找出一种方式这样做,但他所做的却只是增添了混乱:

> 自设立和存在(是,being,与这个我相关)完全是同一个东西。这个命题,"我是,因为我已经设立我自身",因此也可这样来表达:我是就是因为我是[I am just because (schlechthin weil) I am]。[19]

诚然,费希特用语晦涩,但他是在与一个重要的论题搏斗。这种

观点，即，一个人的自身，除了作为他对他自身的思想以外，就不能被说成它实存着，并且这种“思考一个人自身”也不是对一个自身的一种反思性把握，而是构成这个自身的一类活动，已经远远超出费希特，向前可以溯及该种观点的浪漫主义动源，向后可以预言尼采、萨特和其他20世纪的思想家。但是，亨利希主张，费希特对此问题的原创性阐述本身就有致命的缺陷。简单来说，虽然（按亨利希的说法）费希特通过他的设立概念清楚地表明，他想让他自己免于自我观照的反思隐喻，或者不用“转头”去看这个自身，但他没有成功，或者，“反思理论的诸要素现在使它们迂回进入费希特的相反提议”。[20]也就是说，费希特的基本原则或第一原则的这种说法，仍然暗示出一种区分，[49]介于作为设立的自身和作为该设立之结果的被设立的自身之间；在这种情况下，我们在自设立中就没有真的自意识。费希特必须主张我作为这种活动的主体在设立*它自身*，这一事实清楚地揭示出，费希特仍然深陷反思模型的两极性的罗网。即使那种关系现在是活动和结果的关系，而不是主体和客体的关系，但也仍然还有这样一种关系。费希特曾尝试否认这个结果，他主张说，这个我并不先于这种设立存在或作为这种设立的结果存在，它就是这种自设立，但是，他没有给出任何清楚的方法，说明如何描述这样的我。

这就是亨利希重构中的第一步也是最为重要的一步，他力图赞扬费希特有一个不完整但却很重要的洞见，亨利希声称这是哲学家从未在他那里发现的洞见：即费希特反对自意识的反思模型的强大理据。按照亨利希，费希特的洞见之所以如此有力，就因为事实上，整个现代的传统都可以被指明为在假定自察觉的反思理论，而费希特却给这个理论以致命一击。就此方面，亨利希简要引用了笛卡尔、莱布尼茨、洛克、卢梭，尤其是康德的论点。

但是，在这里有一点开始变得清楚了，亨利希对费希特的重构涉及两个不同的论题，而他的讨论只集中于其中之一。首先，有一个严格先验的论题：“我思”如何应该被认作是伴随着*所有*我的对象表象。

于是,鉴于一个人也许会发现费希特的确有理由主张,这种自身关系不可能是一种反思关系,所以也许真的会有非常之好的理由继续主张,对在非先验语境中工作的其他哲学家来说很重要的多种自意识,也不可能立足于一个反思的模型。但是,单凭这个理由,就把这类理论(其中许多都试图解释自意识的经验)同费希特的统觉问题混为一谈,这样做却不对。虽然正如早先指出的,在第一个和第二个导论,在 1797 年《知识学的一种新阐述的尝试》(*Versuch einer neuren Darstellung der Wissenschaftslehre*),以及他这一时期的其他著作中,费希特在这方面并非全然前后一致,但他很清楚,他的"自设立"论不应被理解为一种关于自意识的经验的理论。[21]他称这种本源的自身关系"不是一种构想(conceiving)"而是一种"单纯直观","它也因此不是意识,甚至不是对自身的一种意识"。[22]并且在他最充分的陈述中,他这样写道:

> 通过所描述的这种行动,这个自身仅仅是被赋予了自意识的可能性,由此还有所有其他意识的可能性;但到此为止还没有真的自意识出现。这里所说的这种行动仅仅是智性的整个事业的一个部分,并且是一个不能从本源上分离而只会由哲学家来区分的一部分,它由此把它的意识带入存在。[23]

在《尝试》一文中,他写道:

> 现在,这处讨论所关注的我之存在[being of the I / Sein des Ich],无非就是在所描述的自直观中的存在;或者用个更强的说法,无非是这个直观自身的存在。[50]我是这个直观,并不是更多的东西,这个直观自身也就是我。这不是说,通过这个自身之设立,某种像我的存在这样的东西,就作为一个不依赖于意识而实存的东西,产生出来了。[24]

即使在一些语境下,费希特试图运用他的统觉论述来建立一种外显的自规定(explicit self - determination)理论,如在 1798 年的《伦理学》(*Sittenlehre / Doctrine of Ethics*)中那样,但他也小心谨慎地指出,自身的本源的自设立不是"自为"的一种自创造行动,它的这一设立活动必须与当你使你自己成为一个有意识的意向对象时所发生的活动区分开来。[25]并且,在概括他早期的 1794 年《知识学》时,他写道:

> 这种自意识出现了,但不是作为一个事实(fact / Faktum),因为作为这个自意识,它是直接的,但它却在与所有其他意识的联系中交互地规定该意识,它是由它所规定的,正如在《全部知识学的基础》一书中所证明的那样。[26]

因此,费希特在 1794 年版本中所试图解释的,就不可能是某种形式的自同一(self - identification),而是如在康德那里一样,是关于对象的自意识判断的可能性。诚然,亨利希是对的;他相当清楚地否认自意识的这个条件应被诠释为要求自身自行进行某种伴随发生的"看着"(我不会在每一个判断中都判断出我是在判断)。费希特决意强调经验的这一方面的直接性,即事实上我把自身认作是在感知、判断、想象等等这并非一个推理或观察,但不幸的是,他的办法是运用设立这种自因(causa sui)的语词。他试图主张,如果 X 表象要算作是一个表象,主体就不能够是被"规定"而表象 X,但这时他的术语却给人这种印象:必需有一种不同于观看的意向性关系来解释自意识的状态,即一种生产的、以自身为原因的意向性。但是,正如我们已经见到的,费希特否认这种自身关系,作为一个先验条件,是一种意向性关系。所以,他的自设立理论不可能是一个关于自身之设立它自身为一个对象的理论,自创造这一术语也因此一定要非常小心地

解读。(以黑格尔的语言来说,费希特所持续关切的,是自身作为主体,而非自身作为被经验的或意向的对象。甚至在与它自身的关系中,它也是它自己的主体,不是一个对象。)[27]

按照亨利希,费希特在1797年试图校正由这种语言所造成的某些缺陷,他说,"我设立它自身,绝对地作为自设立"。[28](原文为,The I posits itself, absolutely as self - positing. / Das Ich setzt sich schlechthin als sich setzend. ——译者注)依亨利希的解读,费希特由这一阐述认识到他整个事业的一个持续存在的问题:在任何被诠释为自设立或规定的自同一行动中,这样的设立根本不会发生。即是说,甚至这样一种原始的自因(causa sui)自身就是(并且在此所有的问题都让它自身回到)一种自意识的活动。现在,这个"我"必得是自设立,必得把它自身认识为是自设立,而这似乎意味着,设立它自身作为一种自设立,永无止尽(ad infinitum)。用另一种方式来说,[51]费希特没有办法统一他的立场的直观成分和概念成分:即自身的设立活动的直观的直接性和一个主体对该活动的意识的概念反思性。

但是,正如已指出的,虽然这种重新阐述的确指出费希特的一个困难,但它不应当被诠释为一个自同一或自意识理论中的困难。我要指出,在这种情况下,在真正先验的讨论层面上,费希特所提请我们注意的,不仅仅是经验中的统觉的直接性和不可分离性,而且还有如下的事实:这种统觉,这种被诠释为一种活动的统觉,把对可辩护性的一种隐性的承认(recognition)引入所有的经验性经验(empirical erperience)之中。也就是说,统觉的"自设立""随之所带来的"必然是一种承认,认定经验是在以某种方式被诠释或判断;设立是作为设立,而不是作为由原因所导致的,或是在某种其他方式上为主体所不知的。[29]并且,虽然我确定我是在设立,但我并不确定,就因我知道我造成这样的设立,所以我的设立"击中目标"。并且,只有在这种先验语境下,亨利希才是正确地指出了,这种活动的根据问题如何迫使费希特回去论述规定的经验的起源,这种经验先于直接的设立和反思

的实现的这种不稳定混合。虽然这个根据问题,依我所主张的,并不直接关系到自同一问题,但对费希特来说的确有一个问题,即把这种明显的问题解释为,为什么当我存在时我把我自身认作是在感知 X,或者,把这一论题改写为费希特也许会试图拒绝但却不能逃避的一个问题,这就是:当我设立它自身作为这样一个具体类型的自设立时它所依靠的是什么?费希特的答案很明显,就如同这个答案并不如人意但很直接一样:自身所依靠的是……自身!

此外,在亨利希看来,正是对这一显然不足的回答的不满,才导致费希特的重大"转向"。它在 1801 年引入一套不同的隐喻。自意识现在是"一只眼睛插入其中的一种活动"。[30]从这时开始,费希特将讨论自身的活动而不依靠该活动的任何"产物",并将继续扩展这种似乎是非费希特式的图景:一只"眼睛"看着它自身,这只眼睛是在我的活动中被"插入"进去的。[31]

三、《知识学》中的观念论

但就我们的目的而言,费希特后期发展的进程,不及上文讨论所揭示的关于费希特观念论的东西重要。也就是说,到此为止我们已经主张,如果费希特有一个重要的贡献可做,那么这个贡献就在于,他声称他已经指出康德关于先验统觉的核心主张的某种未获展开的本性,尤其声称他已经发展了关于这种统觉一定是自发的或自设立的主张,或者已经从该主张中引出正确的结论。如刚才所指出的,这意味着,费希特的问题域不能够起自于一个个别主体把它自身认识为一个意向对象这一论题,[52]或者也不能够起自于它的心智中属于该主体的内容。相反,要探讨的问题倒是,如何连贯地表述所有对象的表象中所固有的这种自设立的统觉。

并且,指出这点、或者强调费希特的问题("我如何是自为的?"),

不能分离出来作为一个关于自意识的经验的问题,却涉及所有有意识的对象经验的自身中介的性格,这样做的主要理由就是,它有助于更清楚地说明上一章引入的一个论题:后康德时代的人大都潜在地拒绝康德的直观学说。我早先提出,这种拒绝,一部分是与康德的规划所固有的、这位哥尼斯堡的圣贤本人也认识到的难题相关,一部分也与费希特的康德解读所造成的影响有关。我们现在可以看到,费希特大致上忽略了康德运用直观学说为他的观念论所做的辩护,因为费希特看到有一种更为全盘的、意外发生的观念论原则在康德那里发挥作用。费希特实质上把康德关于判断在经验中的核心性的明确论点(即对象只有作为符合判断的可能性条件的对象方可被思考为经验的可能对象)与康德较为隐含也未展开的主张(即这样的判断是统觉的和自发的)结合起来。在费希特看来,这两个条件仅仅意味着,首先,我们的经验的基本结构和连贯性必须被视为一个结果,一个本源的"行动"的结果,任何主体就是由这种行动设立它自身而按某些基本方式与对象相关的。(这就是为什么观念论的真正反对者在费希特看来始终是自然主义——他最常提到的一种"独断论"形式——这种自然主义主张,这样一种关系是由对象所规定或导致而是其所是的。)因此,即使一种多加展开的康德式先验论证,虽旨在指明为什么一个主体必须判断它的经验的所有对象都比如说是处在与其他对象的一种因果关系之中的,但这仍然是一个关于一个主体如何诠释或规定它自身的论证。其次,这样强调统觉问题有助于解释,为什么费希特这样名声不佳地不愿保留康德在接受性和自发性之间的基本区分。正如我们将在这一节更详细见到的,费希特认为他自己的先验统觉论述的一个必然结果是,康德所会认为的在经验中被给予的直观的杂多,实际上应该被理解为主体活动的一种限制,但这一限制又是由一个主体认作是或设立为这一限制。[32]

但是,为了看出这一"最高条件"(自发的统觉)与费希特版的观念论之间的联系,我们现在可以转去简要评论 1794 年《全部知识学

的基础》(WL)的论证。这本著作有三个主要部分。第一部分关注《全部知识学的基础》(WL)一书的“基本原则”(fundamental principle / Grundsätze);第二部分论述理论知识的“基础”(foundations / Grundlage);第三部分讨论实践科学的基础(the foundations of the science of the practical)。这一组织结构表明,存在有一个哲学一般性的层面,这个层面既包括对象的理论知识也包括意向性的活动,或者该层面可以被指明为也由这两者所预设,这样这个先验的层面就可以说明这类活动的可能性条件。[53]这实际上就是费希特提出要做的东西。第一部分提出一种按康德的术语来说可称之为“回溯的”先验论证的东西,该论证意在建立这类基本原则。[33]然后理论知识和实践活动的可能性都从这些原则出发得到讨论。在他自己总结《全部知识学的基础》(WL)的任务时,费希特在某一处把它描述为去演证“纯粹的”活动自身特点、它的“绝对地被设立的”和“自立根据的”特点,就是**所有人类活动**的“根据”;费希特早期观念论的全部内容都有赖于这样运用“根据”。从早先的讨论出发,我们也许期望,这样的基础原则,作为明显的候选项,会是自我之“设立它自身”(或是费希特所刻画的统觉)和关键的认识论问题——这样的设立和“非我”之间的关系问题(或康德先验演绎的费希特等价版)。

这的确是最后引入的内容,但费希特提出他论点的方式与康德非常不同。一方面,康德特别集中于哲学、科学和数学中的先天综合判断的可能性,费希特放弃这种做法,他选择一个更为广泛也更具雄心的目标:

> 我们的任务是要发现所有人类知识的最原始的、绝对无条件的第一原则。如果它是一个绝对主要的原则,它就既不能被证明也不能被界定。[34]

出于这一雄心,费希特迅速想到一个很好的候选者,来表示在任

何情境下的任何“思想”的最为一般的预设：同一律，A = A。不管我们最终的本体论、认识论或道德是什么，我们都能够断言，在任何情境下，每一个东西都至少是它其所是(everything is, at least, what it is)。他也同样迅速地指出，考虑这样一个主张是一个主张或一个判断，这种考虑活动就直接揭示它不同于“存有一个 A”、或“A 实存”、甚或“A”。也就是说，A 要与它自身同一，它就必须是以某种方式从它自身好像“被分裂”出来的；减少隐喻的色彩来说就是，例如，A 必须被说成是在时间中维持它的同一的。35 在这一点上，我们也许期望，费希特讨论 A 的各个特性，并且提出论证，通过诉诸 A 所不能失去而还仍然成其为 A 的某种或某些本质特性，来指明 A = A 的可能性。但是，费希特想要使他的讨论尽可能地具有一般性或尽可能地最原始，而这就意味着，解释同一的认识的可能性而不承担本质主义或识别的任何特定标尺。(“同一”译 identity，“识别”译它的动名词 identification。——译者注)这个论题就被认作是识别本身的可能性，这种可能性要独立于同一的形而上学来考虑。因此，费希特就把 A 和它自身之间的这种联系称为“X”。[36]然后他主张说，无论 A 是什么，它的识别(同一的先验论题)都必然会预设意识的一种统一，使 A 足以被设立，“一直保持”为 A，并被同一或被辨认。如果没有某种这样的意识存在，使 A 在其之内被同一于 A，那么，这一原则包含于关于任何事物的任何思想的可能性就不能被建立。[54]因此，我们已经迅速达到一个“更高的”原则：自身在它的所有经验中的同一原则，或我 = 我，I = I。无论我们如何说明指称的稳定性的最简条件(这些条件是要存在有思想或语言就必需的)，我们将始终仍要在这样的论述中预设一个自相同的主体，在该主体的经验之内，这类单一单位，无论它们是什么，都可以由指示词、专名或描述词在时间中被同一、并且被再同一。[指示词(indexicals)，如 this/这个，here/这里，在本书中与直示语(demonstratives)等同使用。《精神现象学》第一章第一节“感性确定性”中的“这里”、“这时”，与此相同。专名(name)，如 Fichte / 费希特。描述词

(descriptions),又译摹状词,往往用于形容一个专名,例如,(费希特是)哲学家。——译者注]由于已经讨论的理由,费希特不能够认为这种自同一是另一个同一行动的一个结果,他因而主张,它必须被考虑为一种本源的设立。因此,"站在一个知识学说最前端的"就是这个原则:"自身以绝对的设立它自己的存在为开端"。并且,鉴于我们所主张的这种自设立的先验本性,我们知道,费希特不是说,自身对它自身的"第二层的"经验是被设立的或被创造的,而是指关于任何事物的一切判断的统觉本性。我主张,费希特的"我 = 我",I = I,指的是我在经验这个或那个时把我自身认作是在经验这个或那个的。并且因此,至少到此为止,所有这一切都可以被视为是费希特说的它之所是(what Fichte says it is),这类似于康德的原则,即判断(这里甚至是判断的最小的、最简单的显现——同一判断)[37]只能是一个主体的自意识的活动(如果它要算作是判断),而不能被"归之于感性"或任何感性原因。

必须承认,所有这些似乎只是绕了一段长路,我们似乎仍然没有更为接近一个真正观念论的结论。但是,它的确引起这样一种活动如何约束自身的论题,并因此引出"客观性"的观念论论题。如果自身不由它与 A 的交互作用或由其他任何东西得到原因的规定,而把 A 同一于 A,那么是什么造成了"不能把 A 同一于 - A"这个明显的约束呢? 这个问题就是费希特更为困难的第二个原则关涉的主题。费希特称第二原则为"对立原则",他主张或说断定,它不能够从同一原则演绎出来。这个新的原则被表达为 A ≠ - A。但是,如在第一个原则中那样,他也在此做出一个结论,说明这一主张以何种方式预设意识的一个条件,而这个推理更为浓缩也更令人迷惑。他主张:

> 正如 - A 不等于 A 这个命题的绝对确定性非常明确地在经验性意识的事实中得到无条件地承认,同样明确的是,非自身绝对地与自身相对立(so surely is not - self

opposed absolutely to the self)。[38](重点符号为笔者所加)

在这个推理的一个解释中,费希特似乎推理说,早先所主张的我=我(I=I)作为A=A的一个条件的必要性,已经暗示一种能力,即任何我把它自身区分于它的诸表象的内容的能力。这样一个自身不仅把A认作与A同一,不仅潜在地把它自身(作为经验的一个连续主体)认作是把A同一于它自身的,而且也把它自身从A分化出来,它设立它自身不同于A,因而设立一个非自身。鉴于费希特提供的解释极少,对这个主张的辩护就更少,我们很难看出,[55]为什么在逻辑的差异原则(A≠-A)与主体是不同于(并能够把它自身以及归之于它的活动的东西都区分于)一个对象的认识论论题(I≠-I)之间,应该存在这种先验的联系。后者也许可以被说成前者的一个实例,但显然费希特不想这样去主张,既然正如在第一个原则那里一样,后者应该作为前者是可认识的这一可能性的一个条件。

虽然运用这个第二原则是《全部知识学的基础》(WL)到此为止最复杂也最晦涩的方面,但费希特的意图还是非常清楚。第二原则之成为必要,是当我们考虑A的自同一的必要性时停止把A作为"任何东西"的一个表象,而把它作为某种规定的东西,用康德的话来说,作为一个有意识的表象的一个可能对象。既然我没有把"任何东西"同一于它自身,而却把这个或那个东西同一于它自身,我们就显然略而不问,我能够把这个或那个首先承认为这个或那个的条件。费希特认为,这种规定的识别必需一种把A从它所不是者分化出来的能力,或说知道A≠-A的能力,他又提出,正是这种能力预设我不等于非我,I≠-I。他声称,在考虑任何A或任何表象时,比如一个立方体的表象,我可以很确定,无论A指的是什么,或者无论一个立方体是什么,它都是与它自身相同一的,因而也能承认,这个自身被设立为与它自身相同一的必要性(即作为承认这样一种连续的同一的一个条件)。但是,当我规定一个立方体,就是一个立方体,是与

它自身相同一时，我要能够这样做，就只有通过依赖某种标尺把一个立方体区分于比如一个球体。A可以被规定并被同一为A，仅当它能够被区分于-A。并且，费希特重构中的下一步才可以看作是他最重要的问题。他推理说，为了能够把一个立方体区分于一个球体，我必须能够区分这两者，一个是我仅仅通过我之以某种方式感知或想象这个立方体所注意到的它的任何真的信息，一个是限制或节制我所思考的一个立方体的任何内容并仍在思考一个立方体的、任何关于这个立方体的信息。他说，分化的可能性依赖自身把它自身和它的“规定”区分于非自身和后者对我的“规定”的限制的能力，我想这时他所说的意思就是这样。然后费希特就重新阐释康德的感性直观观念，这样，这种观念就不单是指直接地被给予一个主体和直接地约束主体的综合活动的东西，而却是知识的一个约束性成分，这个成分只有在这样一种本源的活动的情境之内才是可理解的，因此它就作为一种自我限制。

这个观点的问题（除了事实上它作为一个分立原则的地位是可疑的以外，即从A到某个特定的A的运动并未确立任何分立的论题，却正好进一步具体指定哪个可以是一个A）显然包括，费希特“观念论”的承担自身的原始自设立活动的优先性。[39]预先提出的黑格尔的视点来说，费希特现在没法把自身的识别设立和分化设立一起思考为共同本源的（*co-original*）。[56]因此，他最后就必须把非自身不仅阐释为自身的自诠释的一种结果，而且也仅仅和唯一地作为这样一种结果。或者，按早先用过的话来说，自身不只是受到非自身的限制，而是只把它自身认作是受限制的，这就有可能引出黑格尔所钟爱的针对费希特的指责：他是一个“主观的”观念论者。看出这一点所指意思的一种办法是，运用现在非常明显的问题：在费希特的论述中存在一个不依前提的推理（non-sequitur）。他总是从统觉的表象活动不能够由对象所“规定”这一事实（否则会是独断论，忽视一个对象能够是主体的一个对象的条件）推出这样的主张：所以主体的表象

活动完全是不受规定的。这使得表象活动的规定性实际上不可能得到连贯的解释，也忽视了黑格尔式的选项，重新诠释“规定”观念（即从任何主体的统觉表象的基本形式的发展出发来做诠释）。

换种方式来说，费希特的观念论在其核心上包含一个关于非自身的“派生”地位的主张。我一直说，理解这一主张的最佳途径，是把它放在一个先验的语境中，因而把它作为一个关于康德也许所称的经验对象的现象地位的主张——即它们只有服从某些条件才能是这样的对象。这之所以是一个观念论的立场，不是因为我以某种方式生产它自己的表象，或知道它自己的思想。相反，费希特解释的是如下主张的结果，该主张说，表象一个对象是我反思地做的某种活动，它也是一种我必须建立的关系，而且，费希特也对如下事实印象深刻，即这样一种活动必定是自发的，是最终由主体所规定的，如果这种表象活动是一种认识的而非一种事实的关系的话。因此，费希特关于设立的著名主张就相当于说，我们绝不能够认识非自身，除非把它认识为由自身所规定的非自身。所以，不只是它被表象的必要性就使非自身是观念的（这是莱因霍特一贯犯的错误），[40]而是因为这个事实，即表象是必然地反思的、是主体把一个对象的表象认作是这样一个表象的一个结果。［当然，这种思想路线本身并未确立，这种活动的结果就没有也不能与非自身自在的所是（what the not - self is in itself）一致；它只是主张，不能说我们知道它是否如此。］

费希特自己对此问题的处理可见于他的第三个原则，以及他如何运用这一原则来说明理论知识和自由活动的可能性。第三个原则，“建立根据”的原则，显然意在解决一个问题：这样一个非自身如何可以是不同于一个仅仅被设立的非自身的任何东西。并且，费希特在《全部知识学的基础》（WL）的整个剩下部分都充分察觉到这个问题，即一个被设立的非自身不是一个非自身，而且，如果非自身不是由自身设立为如此，它就不能算作一个非自身（一个由自身所设立的非自身，既然由自身设立，所以这个非自身似乎就不算非自身了，这里的重点在

"非";而一个非自身如果不是由自身来设立为是这样或那样的一个非自身,则这样的非自身就跟自身没关系,完全地为自身所不能及,似乎连非自身都算不上了,这里的重点在"自身"。——译者注);它就只是它所是的任何东西,不会自行与任何东西"对立"。他这样提出这个问题,"A 和 - A,存在和非存在,实在和否定,如何可以一起思考而不相互取消和摧毁?"[41]并且,费希特的回答是合理的,[57]虽然这个回答仍然只是纲领,帮助不大:"它们将相互限制对方"。[42]这个原则后来被称为"相互规定"原则(interdetermination / Wechselbestimmung),被说成运用于两种方式。要么自身设立非自身是受自身限制的(在这里受限制意味着,部分受限制,而部分则不受限制),要么自身设立它自身是受非自身限制的。前一种方式是实践活动的基础,后一种方式则是理论知识的基础。在任一方式中,相互规定本应都由"限制"观念来代表,费希特后来在讨论理论知识时把它称为对自设立的一种"审查"或"冲撞"(check /shock /Anstoss)。但是,在任一情况下,费希特都继续主张这样一个限制是被设立为一个限制,如果他要保留他的统觉论点(自设立)作为所有知识和行动的最全面条件,他就必须这样做。

正如有人也许预期的,试图同时坚持这两个主张,会提出一些问题。我们可以经常看到费希特试图同时坚持这两者,不过却绝不会发现一种成功的解决办法,解决费希特本人所承认的那个看来存在的矛盾。因此:

> 自身设立它自身为受非自身所规定。因此自身就不是去规定,而却是去受规定,同时非自身则去规定,去给自身的实在设下限制。[43]

但仅仅四个简短的句子之后他却说:

> 但要说自身规定它自身为受规定的,这显然就相当于说,自身规定它自身。[44]

并且,在把这个问题推得这样远之后,费希特(至少从黑格尔的视角来看)却又放弃了。[45]费希特试图规定一个"共同根据",在这个根据中,自身和非自身能够一起得到思考而不会彼此取消,这时他承认:

> 这样一个根据是不可掌握的,因为它不被包含在它的基本原则之下,这个原则是说,自身设立它自身为受非自身所规定的;相反,它是由这个原则所预设的。因此,这种类型的根据,如果它要得到辨识,就必得存在于理论的"知识学"的边界之外。[46]

正如最后一个短语所暗示的,费希特的确认为这样一个根据可以得到讨论,但只能是在实践的语境下,因而被承认为《全部知识学的基础》(WL)的一个派生部分。也就是说,既然费希特认为,一个自身设立它自身、或把它自身认作在提出关于非自身的这个或那个主张,也就是提出经验性知识的任何主张,这种活动的任何实例都是自身的活动的某种"限制",所以它也是自身"从它自身异化"的一个实例。它是自规定的一个实例,只不过在这个实例中,自身不能被说成是完全地(或"无限地")规定它自身的,无论由非自身所造成的限制如何得到理解。[47]因此,这种限制的起源就不能得到充分的解释;换种方式说,始终可能存在有对由非自身所造成的这样一种限制是否可以持久的根本怀疑,因而我由以限制我自身的根据也许不是我所假定的或想要的。[58]因此,就有异化这个运用相当模糊的概念。达到这样一种完全的自规定的可能性在道德领域更清楚些,在这里,费希特虽然也做了许多修正,但还是采取康德的自由作为自律或自立法的观点的主体内容,在这里,自由不仅是指按我自己的动机自意识地行动,而且这些动机本身在这里也不为非自身所规定(或者不为自然所规定,如在康德的他律论述中那样),在这里,动机就是自由自

身,在这里,出于自由的目的而行动就是符合道德律而行动。正如在康德那里一样,这样一种充分的自规定从未达成,而费希特也又一次夸大康德那里的语气,把道德性本身描述为为了既包含知识也包含行动的完全的自设立的理想所进行的一种"无限的奋斗"(应当)。

所有这一切都显然让费希特有更长的故事可讲。一方面,虽然他对康德做了许多修正,也如亨利希所指出的,对自意识的各种现代假设提出他的有力挑战,但是,费希特仍然没有解决康德的和现代的这个问题——怀疑论。诚然,费希特对此问题的表述着重运用他自己的术语,以至于这个问题都很少被人们认出。用他的术语来说,既然我之建立它与非我的关系,始终是一个自发的活动,决不能被说成它与非我的相互作用的结果,因此这种关系的建立也永远面临潜在地根本的修正(不只是经验性的修正)。这个我的基本的(或绝对的)自限制保证了,它之满足这种限制,它之填补存在(being)与仅仅把我自身认作是这样受限制这两者之间的观念论空白,这些都必须永远仍是一种应当(*Sollen* /ought)。[48]

但是,让我们再回到费希特的贡献来看,他对这个问题的独特阐述也提出一种方式,我们可由此看出这种限制如何能够被克服,至少是在原则上被克服(这在康德的本体怀疑论中是不可能的)。在康德那里,知识被限制在一种有着特定条件类型的经验,这个限制最终是一种类限制,一个被给予的先验事实,如果你愿意这样说的话。并且,正如我们已经见到的,后康德传统的一个大问题始终就是,理解这个事实的本性以及我们对它的先天知识。有时,如在新康德主义那里,知识的限制这种观念,转化为实证主义,这种实证主义是一般科学式的实证主义,或具体来说就是心理学或社会学类型的实证主义。[49]有时,这种限制又被扩展而成为文化或历史的条件,如在卡西尔那里,或是对黑格尔的简单化阐释。但是,始终存在"固定"这种限制的问题和理解我们如何能够这样做的问题。[50]

费希特对此问题的贡献在于指出,所有知识,包括先验的知识

——我认为它自身受非我限制——是一种受自身规定的自限制，而不是遭遇到的被给予者或被发现的事实。在该语境下，对我如此设立它自身的一般的或绝对的方式的任何本体怀疑，对非我是否是其被设立的那样的怀疑，都是具体的怀疑，它们只能在我对它自身的经验和它的活动的结果之内产生。[59]不存在一个一般视点，可以由此比较我的设立的结果和自在的非自身。像康德一样，这确保对现象知识有一种永恒的不满，但与康德不同，它否认这种不满的各项内容可以被发现和固定。如果我是本源地自发的或不被规定的，它们就必须是不满的潜在主题。[51]

在这个意义上，费希特强调知识所固有的自相联系，这就表明他以一种非常不同于康德式的方式深刻地重新诠释知识自身的规划，这一知识论述把知识作为一种自满足，而非主要作为基于直观或由直观定向的东西。费希特没有给我们扩展他的规划。出于各种理由，他相信，不仅是他而且任何其他人都不能这样做。但是，以这种方式来考察他的事业，或许会提供适当的语境，来理解由他著名的同事去这样做的努力，因而或许也暗示一种更广阔的方式，来理解所谓的主观观念论和绝对观念论或完全的自满足之间的差异。[52]

[60]

第四章　耶拿时期的阐述

一、谢林和耶拿时期的著作

虽然始终有好多学者关注黑格尔早期的历史、神学和政治的论文，但大多数评论家都同意，黑格尔开始发展他自己的哲学立场，是在 1801 年 1 月他搬到耶拿之后。[1] 诚然，在整个耶拿年月（1801～1807）的著作中，黑格尔继续发展他的社会政治哲学和对艺术与宗教的反思（这是他的社会研究进路的中心），但是，诸如"自然法"、"伦理生活的体系"和"精神哲学"这样的论文，之所以特别让人感兴趣，还因为它们揭示了，黑格尔正在发展的思辨哲学的立场，以何种方式改变着他的"实在哲学"（Realphilosophie）的研究进路、术语和内容。[2]

黑格尔思辨立场中的这些发展，首次出现在两篇论文中，这些论文是为黑格尔短暂地与谢林共同编辑的期刊《哲学的批判期刊》（*Critical Journal of Philosophy*）所写，包括所谓的"差异"论文，题为"费希特的与谢林的哲学体系之间的差异"（1801），以及"信念与知识：或主观性的反思哲学，它的全部范围，它在康德、雅克比和费希特的哲学那里的各种形式"（1802），而这些发展也可见于许多演讲，尤其是那些写于 1804～1805 年之后，讨论逻辑、形而上学、自然哲学和精神哲学的演讲。这些著述，尤其是这里所采取的研究进路，其重要之处就在于，它们系统地说明，将会成为黑格尔最终立场的核心层面，与他的先行者的直接相连。在开始通过与康德和费希特做特别的对比来勾勒他自己的立场，也通过早早开始同谢林拉开距离，黑格

尔在此就更清楚地揭示出,如何从他的先行者的立场出发来理解他的立场,他的这些对比又如何只有在某种连续性之内才有意义,并且这种连续性如何比那些对比常常更为重要,甚至要比黑格尔所透露的更加重要。毫不奇怪,我将主张,在自意识的主题和该主题与观念论论题的相关性方面,这一点尤其正确。[3]

所有这些不是要否认,这些文本虽然重要,但却非常难以正确解读,至少如果有了如早先概述的那些意图就不会那么难。它们毕竟是早期的著作;它们表达的是一种过渡立场(特别是在像直观这类论题上),在时间上先于该立场的里程碑变化(尤其是在历史的核心性、或这个体系的现象学导论的必要性方面),[61]也许这些文本在写作时还深受谢林的压力,或者期待黑格尔会遵循谢林的路线,所以它们不是黑格尔本人的观点完全可信的记录。[4] 但是,在这些著作中有足够多的内容,清楚地把黑格尔的立场与前几章的论题以及他的成熟著作中所辩护的那种观念论联系起来,从而使得这些著作成为本书论述该种观念论的所不可或缺的研究对象。

在两个大主题上,这尤其正确,我就用这两个主题来组织本章内容。首先,有一个前面提过的对比,即"反思"和"思辨"的对比,这个对比贯穿在黑格尔的著作中,他也经常用它解释他的立场的独特之处。在这样一个对比中早就显得重要的是,直观所发挥的作用、以及这个概念同本书已经展开的康德和费希特的论题之间的联系。而且,在这些著作中,黑格尔的"同一"思辨原则的论述也首次出现了,这对我们来说将特别重要,因为甚至在黑格尔的早期阐述中也可明显地看出,黑格尔迅速脱离谢林在他的自然哲学中对该概念的运用,转向该论题的一种"逻辑的"阐释,该阐释将会把黑格尔同康德和一种先验逻辑更紧密地联系在一起,其程度甚至超过黑格尔在《差别》(DS)和《信念与知识》(GW)中的康德批评或许让一个人所以为的。[5]

但是,正如已经清楚的,分析和评价黑格尔就一种思辨的或绝对的观念论(a speculative or Absolute idealism)所做的第一次尝试,这

必须从如下明显事实入手:即这一努力深受三个重要的后康德观念论者中的最后一个即谢林的影响。在许多早期著作中,黑格尔大量采用(常常为他自己的目的)谢林的语言,比如,无限的和有限的、绝对、主体和客体的同一、同一和非同一的同一、主观的主体—客体和客观的主体—客体的无差异点或一整套这样的架构,黑格尔最后会把它们处理为一种"客观观念论"、也就是广为人知的一种浪漫的、世界—灵魂的、"有生命的自然"的形而上学。鉴于这种明显影响、鉴于我先前就这种固有地批判的观念论和由黑格尔所保留的先验主观性的看法、也鉴于前者与后者的明显不一致,我们在此有必要对这个复杂的"谢林问题"说几句准备性的话。

毕竟,正如杜辛和其他人所指出的,黑格尔明显把近期德国哲学的论题诠释为一种对比,即康德与费希特在反思上的主观主义同一种非主观的、思辨的科学之间的对比,这个事实当然表明,可能有一种特别类型的实体,它作为一种新的形而上学规划的目标,这就是"绝对",它本身既不可被表象为主体,也不能被表象为客体。[6] 并且,这种承担的确显著地体现在黑格尔早期的哲学论文中(不过在《差别》中要比在《信念与知识》中更为显著),因此看来好像就是,不要让黑格尔承担哲学思辨的一个新主题——大致就是自意识的"活动",这种活动,严格而言,既不是主体也不是客体,[62]因为它先于任何具体的主观性的自规定和客观性的自限制,也是这种自规定和这种自限制的一个条件;而要让黑格尔承担一个新的"神的"实体,一种"智性直观"的在弱化意义上的对象。

而且,《差别》的前几页到处都是相信这样一种实体的、也许可以名之为谢林式的或浪漫主义的动力。黑格尔运用这样的措辞,比如,"走向总体性的冲动"(urge toward totality/Trieb zur Vollständigkeit)、"有生命的参与"(living participation/lebendige Anteil),或者,哲学本身的"需要"(need/Bedürfnis)就是日常生活的普遍可见的、现代独有的"碎裂"或"分裂"(fragmentation or disunity/

Entzweiung)(DS, 9; Diff, 85)。他甚至走得更远,主张"需要一种哲学,它将补偿(recompense /versöhnt)自然在康德和费希特手中所遭到的错误对待",他也展望一种"与自然相和谐的理性",这一理性将源自于一种"把它自身构建到自然之中"(constitute/gestalt itself into nature)的理性(DS, 8; Diff, 83)。

所有这类主张都让人联想到谢林的早期著作,[7] 也就是在《先验观念论体系》(*System of Transcendental Idealism*, 1800)之前和稍后、或是在谢林的思辨"同一理论"和他所强调的自由之间的不稳平衡开始变得不平衡之前出版的著作,这些著作摧毁了一种先验观念论的可能性,导致他(如在费希特那里一样,只是理由不同)走入一个更具神学色彩的绝对观念。[8] 黑格尔在《差别》中的语言清楚地响应浪漫主义的、"客观的"观念论者谢林,这个谢林在如1795年《哲学通信》(Philosophical Letters)这样的著作中就已经宣布,"我在批评中的决心就是:向着决不妥协的自身状态、无条件的自由、无限制的活动而奋斗",所有这些都可以用来"克服""客观世界的恐惧"。[9] 在1797年《关于一种自然哲学的观念》(*Ideas Concerning a Philosophy of Nature*)一书中,谢林也宣布,哲学的成败就在于努力"从我们的精神、因此就是从一般的有限精神的本性,推演表象的相继的必然性"。[10]并且,正是谢林试图通过发展一种自然哲学来做这样一种推演,在此哲学中,"物理学"和"动力学"可以指明,与所有机械论相反,"自然的活动"本身就是绝对对它自身的直观的一种显现,所有这些都可以用来指明,自然的客观的主体—客体关系和有限精神的主观的主体—客体关系存在一个"共同的起源"。[11]谢林以许多不同的方式主张,一个"客体"确证一个主体的判断、或依赖一个主体的先验条件这种说法,是派生的和有条件的,正如一个"主体"它的判断或条件需要外在确证或先验演绎这种说法是派生的和有条件的一样。一开始就把这些区分接受为绝对的,这始终就是一种错误。相反,任务倒是,尝试思考,但不用主体和客体这些元范畴。

即使谢林从来没有成功地指出和一贯捍卫这样一种起源[它的称呼很多样，如“无差异的点”、“同一和非同一的同一”、最后甚至还有“无根据”(Ungrund)]，但是，他的事业的精神似乎延续到黑格尔对费希特的主观观念论的批评、他自己的哲学的调和论目标[63]以及他对一种绝对的寻求，在这个绝对之内，主体和客体、自由和自然能够得到同一而又仍然有所区分。

或者，至少看来会是这样。黑格尔与谢林在这些年里的立场之间的关系的确切本性，是一个长期以来就令人迷惑、也引起许多争议的论题。近来，许多不同的学者做出一些杰出的工作，尤其是金默勒、珀格勒、哈里斯、格兰德、西普、杜辛和霍斯特曼(Kimmerle, Pöggeler, Harris, Görland, Siep, Düsing, Horstmann)，这些工作已经使其中许多论题变得清晰起来(并且尤其有助于确立耶拿时期的不同文本之间的关系，有助于证实黑格尔与谢林在较早时期就已分离)。[12]但是，在这些论文讨论黑格尔运用谢林式的语言的地方，仍然留有一些奇怪之处，其中一些我们将在下节讨论。就本节而言，我想指出两点：首先，当黑格尔进到后康德观念论的讨论时，他至少作为谢林的一个部分程度的支持者。如所指出的，这意味着，黑格尔在处理我们现在讨论的这个话题时，不用康德式的语言，如统觉、综合和现象性，也不用费希特式的语言，如自设立和无限奋斗，而是首先从谢林式的术语出发，如主体—客体的同一、先验直观、“这个”绝对(“the” Absolute)、自由。并且，这种语言似乎也让黑格尔承担那种经过根本扩展的、“浪漫主义”版本的观念论规划，就如刚才所描绘的那样，而这些全都与本书所建议的主要研究进路截然对立。

但其次，我们也应注意，谢林的观念论，虽然是浪漫主义的、形而上学的、甚至是神学的观念论，但它仍然源于后康德观念论的基本问题域，也保留了这种观念论的研究进路的主体内容，寻求人类经验的自意识性格的一种充分解释，以及讨论这样一种自相关与客观知识之间的先验联系。谢林只是一位把康德的“基本条件”问题推向它的

思辨极限的哲学家;但所讨论的仍然是同一个问题。也就是说,大致而言,如果康德是正确的,如果知识不能够(不管是最终还是总体上)是经验性规定和联结,或是心智对它自己的观念的理性把握,如果道德也不能是情感、激情或自身利益,不能是对善的一种直观,而这又全是因为人类主体必定在某种意义上是自我决定的,是以某种方式形成它所认为的在它经验之内的某种统一,或形成它所认为的一种将会作为动机的激情,那么,此一活动的正确论述,尤其很快就会出现的它的"根据"问题,这就的确是哲学的基本问题。既然这个问题的范围预先阻止任何试图把这一活动建基于经验性的先行之物或形而上学的实体的努力,既然这个论题对谢林来说仍然是一个先验的问题(即不是一个个体心理学或心智事件的问题,而是逻辑要求的问题,任何这种自相关,如要算作知识或自由活动的构成部分,都必须符合这些要求),因此,这个问题就迅速变成"德国的"版本——自建基的主观性(self - grounding subjectivity)。在该语境下很容易看出,为什么费希特和谢林所发展的选项可以如此之快的得到发展:[64]如果康德依赖纯粹的直观形式和判断的固定逻辑要求,不能给这样一种活动建立根据,那么,我们就要么有关于一个自创造的主体的理论(终结于费希特的"应当"),要么有谢林的自直观的主体的理论。

也就是说,谢林讨论康德的自意识问题的方式,自然将他导向这样一种主观性的观点。如果主体的客观化活动的规定性不能被理解为建基于"纯粹感性直观"之中,又如果谢林像黑格尔一样拒绝费希特的一种主观的自设立的观念,那么,大致来说,一个主体的自限制、主体对那可以对它成为一个对象(或是行动的一个动机)的东西的规定,就应当被理解为、(鉴于在这一论述中已经接受的前提)似乎也正被理解为,一个主体对它自身的直观的规定,而思想也以某种方式在它的活动中被给予它自身。一个主体在思想和行动的活动本身中直观到它自己的自约束活动,并且,既然这种直观要揭示所有可能的思想和行动的绝对的来源,所以它也必须被理解为自设立过程的一个

显现、一个环节、“这个绝对”的“生命脉搏”。(这就是著名的谢林范式,与绝对的活动“同一”的一种自生产:即由艺术家的天才所达到的“知识”,它比哲学优越,即使它不可清楚地说明。)

换言之,谢林继续追问的是费希特也提过的问题:康德的本源条件本身是如何可能的、它又如何可以被认识、其主张是关于什么的,等等,而为回答这些问题同时又避免康德的(在谢林看来站不住脚的)怀疑论,谢林阐述他的一种真正本源的根据理论,也就是绝对,它可以说明康德所没有解释的东西。[正如我们待会儿将会见到的,表述谢林主张的一种方法是指出,他主张,本源的“主观性”的真正模型,不是康德第一批判的先验的、有限的主观性论述,而是第三批判的“神的”主观性论述,这种主观性显现在自然的美和自然的合目的性之中,而既然它是无限制的、无限的,它真正说来就不是一个“主体”,而是神性自然本身(divine nature itself)。][13]

因此,在注意谢林对早期黑格尔的影响时,注意如下一点也很重要:至少在《先验观念论体系》(STI)中,谢林因为承担知识的“最高原则”,所以就清楚地承担一种观念论的先验哲学,按照这样一种观念论,这个原则就是“自意识”原则。[14]并且,他也同样清楚地表示,他关切的是这一原则的康德版,而不是它的笛卡尔版,也就是说,他把所有关于对象的知识看作是固有反思的或统觉的,而不是说,他想要从主体对它自己的“思想”的知识开始,然后尝试把关于对象的知识诠释为某种版本的自身知识(参见他的“关于物质和精神的评论”)。[15]

正如刚才指出的,谢林加到这一规划的独特要素,恰好是在黑格尔阐述一种绝对观念论的首次努力中显得极为不同寻常和令人困惑的东西。谢林写道,“我们的整个哲学所依赖的立足点,是直观而非反思”。[16]早些时候,他把这个作为主体的我,界定为不过是一种“自直观活动”。[17][65]与他对此来源[18](source /Quelle)的更为形而上学的研究进路相一致,谢林把“纯粹的自意识”描述为“一种存在于时间之

外并首次构成了全部时间的行动”,也把它描述为“仅仅通过它自身来证明它自身”的一种“自由”。[19]而如我们已经见过的,费希特也在某种程度上强调这种原始的自身关系的直接的和直观的性格,但他没有着力强调,就这种必然地被预设的自设立活动给出一个先验论述的方法论问题。但是,谢林如此强调这样一种行动的源始性质,以至于他因此也引出一个困难,即哲学如何能够分析这个行动而不同时预设这个行动。并且,他最后承认,自身与自身的这种自直观的同一,不能被分离和认识,它是“永远无意识的”或只是一个“永远的预设”。[20]虽然谢林的确有一个论述来说明,自身如何“奋斗”而外显地直观自身,而且甚至产生一种自意识的“历史”(即一个关于自身如何逐步认识到它的起源“在它自身中”的历史),但是,他否认这一过程可以在系统的知识中完成——所有这些都是因为,这样一种源始的直观活动必定始终处在任何构想的基地、必定处在任何关于它的构想的基地。只有偶尔出现的艺术天才,才能在他们的创作中体现自由活动和这种自由的一个产物的同一,而这同时也客观地约束可以由它所形成的东西。因此,谢林的浪漫主义的全部要素就是:一个第一原则,即一个最终不可清楚阐明的自直观(最后是绝对把它自身显现为主体和客体的那种自直观),而不是自理解;双重承担,既承担绝对自由,又承担人类本性与自然的一种最终同一;以及一个信念(这对黑格尔最为重要),即哲学要能说清这些原则,只有通过拒绝标准现代哲学的“反思的”程序,[21]并使它所考察的智性直观成为它自己的原则,虽然即使这样,这种哲学也仍然低于艺术的揭示力量。[22]

我不敢妄称,上述任何内容已经开始论及,谢林如何为其中任何一个主张进行辩护(或至少试图进行辩护)。我在此指出的只是,统觉的问题域以怎样的方式在谢林的版本中延续:这就是,作为在经验和活动中的自直观的一个原则,它如此源始,以至于它不可以由哲学分析接近,而即便它可获得,也只有在伟大的艺术中才可获得(自由的自意识限制它自身);并且,这就为黑格尔在他开始清理这些论题

时设立了最重要的语境——“反思”和“思辨”的对比，这是在讨论这样一种起源时的两个竞争选项。

最后，关于黑格尔浪漫主义的一个更一般限制应该在此指出。虽然黑格尔从《差别》开篇以来相对同情这样的浪漫主义关注，但他从未与之认同。在叙述现代存在和现代哲学的异化与碎裂的性格时，他把浪漫主义的冲动始终作为一种象征而非一种解决方案。[23]他以他自己的声音指出，康德哲学和后康德哲学的主导论式无力解决种种截然两分、二律背反和悖论，它们自己造出这些东西，成了造成这样一种情形的原因。[66]更有意义的是，尤其就谢林而言，黑格尔没有把这种分裂本身看做必然的一个问题。他承认“理性的唯一关切就是扬弃(suspend /aufheben)这样的僵化反题”，但他立即补充说，这并不意味着“理性与立场和限制相对立”。它不能是这样对立的，因为这样的对立在“生命”的总体性之内是“必要的”(DS, 13-14; Diff, 90-1)。他强调“差异”、对立、否定性以及其他类似的抽象刻画，也就是刻画那些把自己表现为与任何主观性甚至绝对主观性的观念化活动相“对立”的东西，这种强调已经表明，正是由于它在黑格尔这两篇论文中的突出位置，他与谢林的分裂就开始了。[24]并且，甚至当黑格尔明确把谢林的体系与费希特的体系相比较时，他也集中于基本的观念论论题，而通常远离谢林的浪漫主义的自然哲学。[25]

我认为，所有这些考虑应让任何这样的人三思，如果他居然认为，这两篇论文中的浪漫主义术语(“理性与自然的和谐”、人类自由的“绝对性”等等)，就是毫不含糊的证据，说明这是一种谢林式的浪漫主义的形而上学，尤其是一种被看作是形成黑格尔成熟的绝对精神的哲学核心的形而上学。黑格尔早期著作中运用的明显的形而上学术语，我们不能直截了当、不假思索地就把它们作为证据，说黑格尔已经拒绝批判的观念论，而选择一个绝对的主体或一个上帝这种无法辩护的形而上学，好像在这种形而上学之内，所有有限的存在者都有一种泛神论的关联似的。但是，要提出这个主张，我们就必须能

够具体证明,我所主张的那种连续性,确实在康德的立场、费希特的立场,以及黑格尔现在经常运用谢林式的语言所开始发展的立场这三者之间存在着。这就是我在本章要做的事情。

二、反思和思辨

黑格尔早期这两篇论文都是围绕一种对立建构起来的,今天这种对立或许会被称为关于哲学的一种"元理论的"、两方面的争论。在《差别》中,这个争论被描绘为几乎是反思哲学的和思辨哲学的主张者之间的一场战争。在《信念与知识》中,这一争论的两端,一端是"信念"、或立于知识的可能性之外的东西、不能被认识但却因为某个实践理由或其他理由仍然必须被相信的东西,一端是知识本身。既然依黑格尔之见,那些在信念和知识之间错误地划出界限的哲学家,过窄地限制什么是他们愿意算作知识的东西,这样除了雅克比这个例外以外,他们多与《差别》中所批评的反思哲学家同属一个群体,所以很清楚,这两篇论文大致关注同样的问题,即,反思的限制问题,以及非反思的理论是应该算作一种思辨的知识,还是应被放逐到"单纯信念"(或我们今天所称的"单纯思辨")这一哲学的冥府中的问题。

如早先指出的,黑格尔从谢林那里借来思辨—反思这个对比,[26]虽然两人都往往在他们想要举例说明他们所谓反思哲学的意思时提到康德,[67]但"反思"这一术语是以各种方式得到运用的。首先,两人都用这个术语指称现代哲学本身的事业,笛卡尔与洛克、莱布尼茨与休谟、费希特、莱因霍特、舒尔茨以及康德,莫不如此。例如,虽然洛克的反思定义是心理学式的,但它在范式上所指证的论题,就是黑格尔和谢林想要用之统一现代传统的各股分支的论题。在《人类理智研究》(*Essay*)中,洛克写道,反思是"心智对于它自己的运作所给予的注意"。[27]后笛卡尔的哲学一般受由现代科学创造的哲学难题推

动(这种科学与亚里士多德的假设的冲突,关于实在的常识论述和科学论述之间的差异),坚称哲学必须始于心智对它自己的活动的这样一种注意,坚称任何知识的可能性都依赖这样一种反思。如这个术语本身所表明的,现代哲学的驱动力就来自主体与它自身、与它自己的思想、信念和欲望之间的某种基础的二元论甚或"异化"。在现代科学所激起的智识危机中,哲学的任务必须是一种"反思",是心智转而考察它自身的一种"转向"(turning around),尤其这时要努力确定,它的哪个非反思地坚守的信念可以经受它自己的怀疑反思的检验,即便一些自然信念也不例外,例如对一个外在世界的信念或对对象在未被感知时也持续存在的信念。并且,"反思"这个一般概念所指的,正是哲学中的这种人所熟知的反思转向("认识论的优先性"),或康德同代人所称的哲学的"批判"精神,或黑格尔所称的"自限制"的哲学。[28]

其次,黑格尔有时也以一种更为全面的方式使用反思的概念,用它指哲学本身,这时哲学被理解为,"对"某种本源地被给予的或独立构成的领域的反思。也就是说,他的意思是指这种哲学,它接受这类划分或对立,或者就是从这类划分或对立开始,比如科学、艺术、伦理、宗教或政治,而且它认为它自己要么阐明每个领域的概念,要么论述与各领域所提出的主张相应的那种辩护,要么阐释由每个领域所规定的那种意义,等等。因此,反思并不提出关于这类划分的起源的理论,因而也不能最终解释它们之间的深层的"统一",而这种统一或许可以从思辨上理解。

大体而言,前一种意义的现代反思,才是黑格尔在这些早期文本中所特别想要反对的。如我们将会见到的,他想要否认,一种关于心智自己的"反思"的哲学反思,在没有论述心智与任何对象包括与它自身的可能关系(这里又响应康德的开端,而反对洛克和休谟)的情况下还能取得成功,他认为,这种活动和关系要得到理解,则它们势必要被"思辨地"处理。一开始,这将主要是指某种否定的东西:把这

种活动既不理解为经验性的对象，也不理解为形而上学的对象，同时，也不将它理解为康德的形式条件。肯定的维度就隐晦得多：一口气表述他的立场就是，[68]把这样的活动理解为绝对主观性的自由地由自身规定的环节。正是这一思辨的转向，要求我们放弃体现在各类现代怀疑论中关于知识的反思限制。或者，更简单地说，最先进的哲学反思，或关于心智"反思"或认识对象的可能性的论述，就是康德的和费希特的先验主义，而现在的任务就是指明，他们的事业若要可能，则他们的主题(主体的自身关系)势必要从思辨的角度重新诠释(作为理性的绝对的自身认识)，而不是从形式的或主观的或心理学的角度，而且，该反思的结果也势必要以同样的方式，也就是从思辨的而不是怀疑论的角度，在绝对的而非有限的反思中重新诠释。[29]

正如已经指出的，在这两篇作品中，反思和思辨之间的对比围绕着一种本质上属于康德的区分，在康德那里这一区分是在"知性"(understanding / Verstand)的"受条件规定的"活动和"理性"(Reason / Vernunft)的无条件的"上升"之间的区分，其中，知性是一种受感性杂多的条件规定的能力，它按照"主观的"但却是逻辑必需的范畴把感性杂多概念化，而理性则把知性工作的结果看做它的对象，并试图思考这些结果的无条件的总体。的确，若从这些相对熟悉的康德术语出发，则理解黑格尔思辨最简单的起步方法就是指出，一旦概念和直观之间的区分被认为有疑问(如第二章所讨论的)，那么，在一个有条件规定的知性和理性的自"投射"之间的区分，也会成为可疑的。在那种情况下，理性的思辨整合，不由经验性直观"建立根据"也不由之证实，因此，它就不能被视为一个不同的、二级的、"仅仅调节性的"智性的活动。对任何规定的认识对象的把握，都依赖理性的"自由的"自我表达(self - articulations，用黑格尔的话来说，都"是"这些表达的一个环节)。或者，如康德所称的这种理性的"自立法"，可以被认作对象的可能性的构成要素，只要放弃康德那种认为对象必须被直观(或由纯粹直观而得以可能)的要求，只要能够指明，康德所以为

的一个独立的直观条件它本身就是理性的自规定的一个环节。(并且,还有一个进一步的理由说明,这是一种特别好的、引入黑格尔式的思辨问题及其"客观性"问题的方法,因为康德本人似乎在几个段落中也承认同样的东西——虽然这并不是没有损害他的总体立场的连贯性的。)[30]

按照黑格尔经常重复的指责,康德关于这些能力的抽象对立的正式立场确保了反思的限制,也因为这些限制而确保了反思的二律背反的二元论。尤其是,同时代的直观/概念的反思二元论和在实践领地中的他律的欲望/自立法的意志的反思二元论,是最让黑格尔关切的,即使他扩展了在所有以前的哲学中这个概念的意义,批评那些基本的反思对立的不完整性和最终的不一致性,例如形式和质料、主词和谓词、超感性和感性、普遍和特殊之间的对立。[69]但同样地,在他对康德和费希特的评论中,他也特别关注,把这种二元论的起源追溯至现代时期的反思的自限制;确定心智"对它自身的注意"如何导致了心智限制它自己的印象、思想、综合、设立或自立法。最终,他声称,这种形式的反思的自我否认导致一种理性概念,理性"不过是形式的统一的死规则和处理死亡的规则"(DS, 53 - 4; Diff, 142),相应地,这也导致一种自然概念,自然就是"某种本质地被规定和无生命的东西"(DS, 50; Diff, 139)。

与此不同,思辨的哲学是理性的哲学、总体性的哲学、整体的哲学,而且,在早期著作中黑格尔到处都说它是同一哲学。在他对这一事业的初步刻画中,黑格尔经常提出,在这种基本对立中的主要论题,所关注的正是在本书中我们已经熟悉的一个主题:

> 因为理性,发现意识陷在特殊性之中,它要成为哲学的思辨,只有通过将它自身提升给自身,将它的信任仅仅放在它自身,并放在那个环节上成为它的对象的绝对。(DS, 11; Diff, 88;重点符号为笔者所加)

并且，在另一个试图提炼费希特的思辨规划的段落中，黑格尔非常清楚地表述了，我所主张的他的思辨规划的这个始终如一的目标：

> 哲学必须把经验性意识的总体性描述为自意识的客观的总体性……在单纯的反思看来，这种演绎似乎是一种矛盾的事业，即从统一演绎出杂多，从纯粹的同一演绎出二元性。但是，我等于我（Ego = Ego）的这种同一，不是纯粹的同一，也就是说，它不是通过反思的抽象而产生的。（DS，36；Diff，122）

当然，费希特没有成功地描述"自意识的客观的总体性"，但它是黑格尔的一个妙语，用它可以提出这个问题，即他是否成功地做了这种描述，尤其是，既然它表明黑格尔没有设想任何从这种统一中"演绎"出杂多。（这种刻画是"单纯的反思"所会假设的。）因此，从提出这个论题所用的术语来看，一开始就很清楚：至少在构想这个基本问题时，黑格尔仍然是用我们可称之为"非形而上学的"术语；这个论题就是康德所称的，理性把它自身"投射"为所存有者（what there is）的秩序和结构，而在这样做时又没有被经验性地规定或被形而上学地建立根据；并且，这个构成思辨哲学内容的问题，亦即某种特别的反思性，是一种自身关系，这种关系的结果将不只固定一个主观能力的界限，而却将"绝对地"规定所存有者（也就是，只要思辨的结果的确符合思辨的原则，或主体与客体的同一）。黑格尔在这些著作中始终认为，"思辨是一个普遍理性自己指向自己的活动"（DS，12；Diff，88）。[31]

黑格尔在引入他自己的"绝对"理解时所指的，正是这个论题——我们要如何理解康德所称的、理性对连贯性、结构和秩序的"主观的"需求，不仅仅把它看作主观的需求，而却看作是，理性在它与对象的同一中"将它自身提升给自身"，是"自意识的客观的总体性"。

[70]如同康德、费希特和谢林那里一样,这种活动的一种"先验逻辑"的可能性被接受了;问题不在于,什么类型的投射活动("理论化"、连贯性和统一性的"需要"、思辨的"直观"等等)已经在智识的传统中常见,或已经在经验上有用,或我们这个物种在它与自然及其他东西的交换中似乎所要求的,而是在于,许多可能的"概念立法"的哪些形式,可说算作一种"客观的"(或"绝对的")总体性。["何时、何处和以何种形式,这些自身再生产(self-reproductions)作为哲学出现,是偶然的。这种偶然性必须在绝对设立自身为一个客观总体性"的基础上来掌握(DS, 14; Diff, 91;重点符号为笔者所加)]。"这个"绝对因此就是理性的最后认识的自身合法化,是理性在一个哲学体系中对它自己活动的理解,不是把它理解为受一个主观能力的自然本性所规定的、一种向着与非我的同一的无限奋斗,也不是理解为是一种不可清楚表达的、先验构想的"点"、一个规定"必须存在"一个主体—客体的"无差异的点"的理论的单纯结果。[32]

在所讨论的这两个文本中,黑格尔自己的论述,即说明我们应该如何理解理性的这样一种总体论的、整合的、最终完成的、绝对的自身再生产,它借重且常常令人不解地运用谢林的"直观"概念来解释这种自身关系。[33]的确,耶拿早期之后的文本的巨大优点之一就在于,黑格尔放弃直观这种措辞,代之以他关于思想的"规定的"自否定、它在它自由的、逻辑的自规定中展开自我校正的立场。但是,直观这种语言在这些文本中相当重要,黑格尔在这些讨论中所寻求的某些要素也延续下来,因而应当加以讨论。

几乎没有疑问,在耶拿早期的著作中,黑格尔有力地把他自己与后康德观念论的这种经过改变的语言,以及谢林早期对费希特的建议联系起来,即康德的自发性和统觉的语言应该作为一个智性直观问题来讨论。

> 最具深刻意义的是,这一点已经非常严肃地得到确证,

> 即一个人要做哲学推理就势必要有先验直观。因为，做哲学推理而却没有直观，那会是什么？那样人会使他自身无休止地消散在绝对的有限之中。(DS, 28; Diff, 110)

若不依靠这样一种“先验直观”，反思就会卷入种种二元论和对立，它就不能理解它们的起源，尤其它不能把它自己从它自己的限制中解放出来，不能解释在它自己的概念说明和客观实在性之间的任何联系。它就把任何“从存在到概念、或从概念到存在的过渡”，都看做“一种不可辩护的跳跃”(DS, 28; Diff, 111)。但是，有了直观，“理性的自生产”就可以“把它自身形成为一种客观的总体性”(DS, 30; Diff, 113)，而理性的“有意识的”表达也才可以被说成是绝对的“非意识的”设立，并因而是客观的。[34]

到《差别》结束之处，黑格尔再次热情断言，[71]“智性直观是哲学的绝对原则”(DS, 76; Diff, 173)，他并提出，思辨不仅是关于这样一种直观活动的思辨(理性自己把它自己规定为客观的)，而且思辨就是一种直观活动：

> 在科学中，智性直观成为反思的对象，出于这个理由，哲学的反思本身就是先验直观。(DS, 77; Diff, 173)

在一个段落中，他又重新表述这一立场，在此他表露出他对谢林阐述的最大敬意：

> 为了在它的纯粹性中把握先验直观，哲学的反思就必须进一步抽掉这一主观的方面，以使作为哲学基础的先验直观，对它可以既不是主观的，也不是客观的，既不是与物质相对的自意识，也不是与自意识相对的物质，而却是纯粹的先验直观，绝对的同一，它既不是主观的也不是客观的。(DS, 77; Diff, 173)

比较谢林的类似主张：

> 智性直观是所有先验思考的喉舌(Organ)。因为先验思考的进行就在于，经由自由而自为地把原本不会是一个对象的某物形成为对象；它预设一种既生产同时又直观精神的某些活动的能力，这样对象的生产和直观本身就是一种绝对的统一；但是，这种能力就是智性直观的能力。[35]

并且，如前面所指出的，在谢林看来，很少能够发现，概念与直观的这种同一、内容的这种规定的表达以及在此活动中与自然的客观过程的无意识的识别。只有某些伟大的艺术家才达到主观性和客观性的这种同一与不同一。所有这些都让这点显得更为突出：黑格尔在这篇讨论费希特和谢林的也许存在的根本对比的文章中，极少强调后者运用艺术家的活动。我们只能推测，黑格尔已经对思想活动的这种直观的“客体化”感到相当不满，而且，虽然他也对之有异议，但黑格尔还是更倾向一种康德—费希特式的研究进路，这种研究进路认为，要能把这样一种直观的自表象规定地看作是它之所是，除非它可以自意识地被理解为是它之所是。有了这样一种研究进路，我们仍会面临一个问题，即如何理解这样一种基本的自诠释的根据或约束，但是，在黑格尔刚刚开始试图表明他自己对此论题的反应时，相比于谢林所直观地表达的绝对而言，这似乎已是一种更有前途的研究进路。

在这些文本中，黑格尔自己关于理性的任务的康德式用语，以及已经显示出来的他关于理性的“自身再生产”的概念任务的感觉，同他明显借自谢林的一些说法有某种紧张，同时这也暗示，他认为思辨的直观研究进路是一条死路。再者，对思辨的这种直观立场最终会贬低反思的成就，以至于它在绝对知识中的角色就相当于单纯的“自摧毁”，[72]而如果那样，则思辨立场的一般的可理解性，在语言中，对

意识而言,似乎就不可能捍卫了。进一步说,既然我们知道,黑格尔很快就会激进地贯彻费希特的自意识立场,即主张我的自设立决不是一个本源的原则,而是一种发展的自身关系,它并不与非我本源的同一,所以毫不奇怪,它在处理他与那种坚持主体和客体之间存在一种本源的、"永恒的"、不可说的同一的立场的关系方面,是模棱两可的。再者,对黑格尔的任何重建也最重要的,谢林对康德观念论的未予解决的自身关系问题的"解决方案",完全来自偷取,而非通过刻苦工作,黑格尔很快就会看到这一点,这样它在评论谢林式的直观时,也同它在此评论雅克比和一般浪漫主义一样,带着几乎相同的嘲讽。

这样一种对谢林的初生的不满,或许可以解释,为什么在《信念与知识》中,当黑格尔讨论康德那里的同样问题时,更多的还是保持在康德自己的术语范围之内。现在,黑格尔想到康德在 A118 以下对这种自发性所提供的一个刻画:

> 因此统觉的先验统一就与想象力的纯粹综合相关,后者作为一个知识中的杂多的所有组合的可能性的一个先天条件。但是,只有想象力的生产性的综合才能先天的发生;想象力的再生产的综合则依赖经验性的条件。所以,想象力的纯粹的(生产性的)综合的必然统一这条原则,先于统觉,是所有知识尤其是经验知识的可能性根据。

虽然这段有它自己的难题(这里,生产性的想象力可以说成是"先"于统觉的,而一段之后,它又被同一于统觉或知性的统一),但它引入一个生产性的想象力概念,在黑格尔的《信念与知识》中,这个概念取代了早先的直观。黑格尔因此就能以另一种方式区分思辨和反思,虽然他的论述仍然极其程序化也极为粗略,但至少这个版本没用智性直观笼罩一切问题。在采用所有经验的这种看似费希特的原则即纯粹的、生产性的想象力原则时,黑格尔仍然把他自身区别于康德,他警告我们不要做康德所曾做的,不要把这种能力理解为是"被

插在一个实存的绝对主体和一个绝对的实存世界之间的中项”。相反：

> 生产性的想象力倒必须被承认为最主要的和本源的，它是一个这样的东西，从它这里，主观的自我和客观的世界才首次把它们自身分开，成为现象和产物必然对立的两派，最后它还是唯一的在其自身。（GW，329；BK，73）

或者，反思的哲学只是设立一种由生产性的想象力作为本源的中介的二元论，一种构想的主体和由客体所规定的直观之间的二元论。思辨的任务则是要理解，为什么理性开始于这样一种对立，因此也要指明，这种二元性本身产生于一种更为本源的、“绝对的”活动，一种将会完成由康德所开始的、从观念论的角度寻求一个自构成的根据的活动，[73]一种“绝对”，一种不以关于任何知性—直观的二元性的初始假设为条件的绝对；最终是，一种既不会被理解为一个主观条件也不会被理解为一个经验性结果的活动。

诚然，向康德术语的这种转换不能解决一切问题。就这种统觉的、生产性的想象力，它的活动的规则，以及它的结果的地位，现在可以追问各种问题，而追问这些问题要比追问关于某种本源直观的问题更为困难。但是，黑格没有问这样的问题，多数的重要论题他都悬而未决。不过，他足够清楚地说明，正确把握这种本源的先验活动的本性，是一个思辨规划的关键，他也运用一个更具康德色彩的主题来解释这种活动。相比于谢林式的直观，这一主题将更深地回荡在他的成熟体系之中。

三、反思的判断和思辨的判断

虽然第三批判的专门任务看来是把批判的事业向另一个领域再

作扩展——这次是论述客观的审美判断和目的论判断的可能性条件,但它远不只是论述这些判断或许要求于他人的那种特别主张。它是康德多本著作中最思辨也最综合的。在"导论"部分,康德宣称这是"把哲学的两个部分结合为一个整体的手段",为达成这个目的,该书讨论关于在自然中的"超感性者"的判断,以及我们如何受到引导而假设,自然的一个维度超出知性范畴和现代自然科学所把握的范围之外。美和崇高的经验,以及假设自然中的一个目的论秩序和假设自己的一个理智的创造者的主观必要性,这些就揭示出,道德自律这一实践必需的假设,还有一种超过主观的、实践的必要性的"保障"。审美判断和目的论判断独特的客观性提供了这种保障,因此也有助于把关于我们的道德和自然本性的一种思考方式合法化,这种方式指证出在超感性王国的一种共同的统一。正如我们已经见到的,这会使这个文本成为思辨评论的沃土。

在康德看来,这个事业将取决于是否可以找出这种判断的独有特征。这些判断是"反思"判断而非"规定"判断。这意味着,这些判断包含一种(相对来说)不确定的努力,一旦一个"特殊"呈现在直观中,就要为它找到适当的"普遍",而这种经验所包含的,在某种程度上就不只是在一个规定的判断中所能表达的,既然规定的判断只是把一个普遍运用于一个特殊。因此,美的经验包含一种直观,这种直观并不完全由一个概念所规定,这样它就包含诸能力的一种"自由的游戏",而这便表明一种没有(特定的或概念的)目的的合目的性。

现在就很清楚了,这一规划的许多内容都会对黑格尔有吸引力。美和崇高的经验以及把一个理智的原因归于自然的做法,马上就威胁到概念与直观、[74]智性的—本体的与自然的—现象这些康德的反思范畴的严谨性。并且,黑格尔反对康德对此论题处理方式的意见,可以简要概括如下:他极力反对康德认为这些判断只属于仅仅调节性的和主观的概念的王国,而不是构成性的或可能客观的概念的王国。在康德看来,审美判断和目的论判断的可能的客观性根据,在于

要求对美的对象和有序对象的主观反应的相似性，而不在于把握任何可客观地归之于一个对象的特性。“因此，在自然的产物上的自然的合目的性概念就是人在自然方面的判断所必需的，但它与对象的规定无关”。[36]（参见康德，《判断力批判》，邓晓芒译，杨祖陶校，北京：人民出版社，2001 年，第 257 页。——译者注）

在《信念与知识》论述康德的结束几节，黑格尔主张，(1)康德没有给我们理由（不同于模糊的经验性观察的理由）来相信，我们的能力结构就是他所说的那样，以致正是它们产生了他说它们产生的那些“需要”或要求，(2)康德自己没有考虑到，他自己的美的论述并不主张，比如主体的美的“观念”(idea)要求理性把自然思考为仿佛是超感性的，而却主张美的直观促成这种反思的规定：

> [康德]并不承认这就是美，它是肯定的，它是被直观的，或用他自己的话来说，它是在经验中被给予的。他也没有看到，在我们之外也在我们之内的自然的超感官的、智性的基底，康德界定为超感官者的物自身，当美的原则作为自然与自由的概念的同一被给予一种[概念的]论述时，都至少是从表面上被认识到了。(GW,340; BK, 87－88)

因此，按照黑格尔，如果这是对的，那么康德就应当已在更为急切地寻求一种真正的整合，把人类生活的理性、道德和主观的维度与显现出来的因果必然的自然王国整合起来；用认识论的术语来说，这是概念和直观的本源的统一；用思辨的术语来，这是主体和客体的统一。（如果被直观的对象的概念化在美、崇高和目的论的情况下真的是不完整的，那么，“完成”理性的自立法，就是把对象真正理解为它之是其所是必需的，而不只是要满足一种主观的需要。）

针对此类指责也有种种康德式的回应，但目前在此语境下最重要的论题则是，为什么康德认为他别无选择，只能为智性之物和自然之物“同一”这个公设赋予一种主观必要的、调节性的地位。回答这

个为什么的理由,将让我们回到一个论题,这个论题在我们考察黑格尔早期的观念论时已经成为最复杂最关键的论题,不消说它也是最受误解的论题,这就是智性直观问题。

这个康德式的论点是,反思和某种推定的"思辨"之间的对比,在批判上或在认识论上是不牢靠的。对康德来说,出现这样的情况一点毫不足怪:这种思辨的认识论非常借重一种智性直观(或一般地,非感性直观)。[75]正是因为我们没有这种直观,没有这种直接途径进入我们自己的活动,而且也显然没有途径进入这种活动与存在之间的一种"同一",所以,自然合目的性的思想或审美判断的客观性根据的思想,才必须依靠康德所称的、我们的主观能力之是其所是的"偶然性"。这样的合目的性判断和自然美的判断,要对他人有某种要求(claim),只有通过援引他们是类似的感性的和智性的存在者(sentient and intellectual beings)。也就是说,对康德而言,正是某些类型的判断的客观性问题,才要求这样一个主观的根据,不过当然,自在世界也许真的是美的或有着合目的的秩序。如我们所见,按照康德的理论,理性的自规定(有着非经验性的基础的、思辨的理论化)的结果,可以被说成具有真正客观性的唯一方式就是:如果理性在认识它的对象时生产或创造了这些对象。否则,在思辨上可能之物和要么在本体上现实要么在现象上现实之物之间,就将总是存在一种康德式的距离。

在《判断力批判》(*Critique of Judgment*)第76节,康德为他处理一种非感性直观的可能性奠定基础,他指出如下的事实,"事物可以是可能的而无须是现实的,因此从单纯的可能性我们不能得出任何有关现实性的结论。"并且,按他的理解,对一种直观的智性(或对一个有着"智性直观"的存在者或一种"直观的自发性"),就不会有这样的区分。在康德的整个哲学生涯中,这始终是他反对直观智性的可能性的理由;在他看来这种可能性就完全相当于一个存在者的观念,对此存在者,理性的"批判"是不可能的,而且他的思想也不能够只是

关于可能对象的，而必须是关于必然现实的对象的，因为这一存在者的智性是直观的，是与所思之物的实在“直接地”接触的。并且，康德进一步主张，对此一存在者我们所能具有的唯一可能表象必须如下，他可以创造他的思想对象，就如它们被思考的那样，他是一个原型的智性（intellectus archetypus）或上帝，他的“原因性”（Causality）与我们所能具体想象的任何原因性都不同。因此：

> 这里的准则始终成立：所有对于它们的认识超出知性能力的那些对象，我们都是按照必然附于我们（人类的）自然本性的那种能力之运用的主观条件，来思考它们。（重点符号为笔者所加）[37]

在第77节中又写道：

> 我们的知性因此就有这种判断上的独特性，在它所形成的认识中，特殊不是由普遍来规定，所以特殊就不能从普遍派生而来；但同时自然杂多中的这种特殊必须通过概念与法则同普遍一致，它也许能够被纳入到普遍之下。在这种情况下的一致就必定是非常偶然的和没有针对判断的确定原则的。[38]

现在，正如已经指出的或至少已经承诺的，我们将在下一章看到，黑格尔对此论题的理解，在他抛弃谢林的直观语言而展开他的概念的辩证发展的想法时，开始有所变化。[76]但他决未根本改变他对第三批判第76和第77节这些包含典型的康德范式段落的态度。成熟时期的黑格尔（也可以说是《百科全书逻辑学》时的黑格尔）会继续提出，康德关于一种“直观的知性”的悬疑且犹豫的表达，以及他所谓“普遍同时被把握为必不可少的一种具体的统一（concrete unity）”的提法，这些甚至也都属于“康德哲学揭示它自己为思辨的哲学”的仅

有“观念”(EL, 140; EnL, 88)。并且,黑格尔会继续以康德所拒斥的术语来界定他自己规划的许多内容,主张康德的规划“不是最终目的的现实的实现”(黑格尔当然主张这已达到),而是“牢牢固守概念与实在的分离”(EL, 140; EnL, 88)。因此,除了黑格尔对康德就反思判断(仅仅主观的、调节性的判断)的地位的理解作否定的处理之外,他看来想要通过捍卫这样一种原型的智性的可能性来捍卫这类判断,这样就否认康德关于这种存在者恰恰是我们所不是者的主张,同时再次肯定存在这样一种神性的智性,也肯定我们与它在谢林意义上的同一。

《信念与知识》对康德的这些以及类似的批评再次表明,任何对黑格尔的阐释,如要认真对待黑格尔有关“概念的自规定”的核心主张,现在就必须承担一个新增的包袱,即说明黑格尔在此拒绝康德关于反思判断的看法所暗示的含义。它似乎清楚地暗示,黑格尔认为,“特殊”也许能够“为普遍所规定”,因此可以从它“派生”出来,或者,存在有、我们也能够知道要存在有(或者甚至我们自己也许就是)一个“神性的”直观的智性。

但是,黑格尔引入他反对康德的直观观点时的情境,以及我所主张的为理解黑格尔观念论所必需的更为一般的情境,都揭示出,黑格尔想在智性直观方面加以肯定的,并非康德所否认的。在这里,黑格尔又成了他自己最坏的敌人,因为他常常使用一些语言,而这些语言清楚提示,他只是想复活唯理论的形而上学,仿佛对此形而上学的批判反驳从未有人提过一样。(这里的言外之意是表层句意的反面,即虽然黑格尔所使用的语言导致人们误解他主张传统形而上学,完全不顾康德对此形而上学的批判,但实际情况决非如此。——译者注)而且,由于运用康德的神性智性概念,黑格尔似乎还把事情弄得不能再糟,因为他承诺要捍卫这样一个存在者的必要性,该存在者的理性的确创造因而也直观它自己的对象、而我们也以某种方式参与这存在者的活动。但是,我认为,就正确理解黑格尔的规划而言,没有什么比注意如下两点更重

要了：首先，这样一种复活的唯理论，在德国观念论的问题域——自意识的先验问题——的情境中，过于极端，而且毫无来由，其次，虽然黑格尔的说法模糊而且抽象，但他实际上的确暗示，这样一种传统规划不是他的意图所在，而他的意思是让自己在康德先验观念论的情境中为人理解。考虑《信念与知识》中黑格尔在讨论康德的结束段落里的这样一段话：[77]

> 这种原型的直观智性的理念从根本上说不是别的，就是我们上面所考虑的先验想象力的理念。由于它是直观的活动，然而它的内在统一性又与这种智性本身的统一性并无不同，所以，范畴仍然沉没在外延之中，仅当它将自身从外延中分离出来时，才形成智性和范畴。因此，先验想象力自身就是直观的智性。（GW, 341; BK, 39; 重点符号为笔者所加）

有几点使这段非常难以理解。第一点，在康德的先验论方面，如果主张由先验想象力所产生的“统一性”“与这种智性自身的统一性并无不同”，这会激起康德的强力否认。如我们所已讨论的，黑格尔钟爱第二版演绎的一段，在那里康德似乎确立这样的见解，好像形式直观在经验中所产生的统一性，实际上是“智性”或知性的统一性（B160n），但是，康德的主导立场清楚得很：智性不能够“凭它自己”产生经验之内的统一性，这种统一必需直观的形式和质料。另一点，如我们所见到的，把“想象力”的活动称为“直观的”活动，这要求有一种阐明和辩护。还有一点，黑格尔所运用谢林的术语［“直观”和“外延”（extension/ Ausdehnung）］透过观念论的传统，回到康德的第一批判，为此他把以下转换过程极度压缩在少数几个句子里，这种转换从“统觉”到“自设立”，再到“自直观”，现在又到（康德以他关于知性的另一名称命名的）“生产性的想象力”。最后、也是最重要的一点是，黑格尔甚至没有提到，在他所援引的第三批判的段落中，康德事

实上仅仅关注我们有何种根据假定自然的一个合目的的创造者(目的论判断的客观性的特有性格),他也没在任何地方表现出,他倾向于把他关于这个存在者的直观活动的思辨,移植到人类知识的领地。至于为什么黑格尔觉得他有资格主张,康德自己关于我们先验的、生产性的想象力的学说要促使他承认直观智性,我想对此唯一可能的解释就是,黑格尔的意思是指这个后康德的问题:试图说明一切经验所包含的自发的自相关,或试图为它找到一个更清晰的根据。而黑格尔所称的智性直观,正是那种必然地自发的统觉。

并且,在此提到我们的生产性的想象力,认为这就是康德在讨论上帝的直观智性时所讨论的东西,这种提法并非黑格尔的简单疏漏。同样的提法也体现在《信念与知识》中他的康德讨论的其他部分。这样,在几页之后,在讨论康德对上帝的合目的性的观点之后,他不作过渡,也不加解释,就开始讨论康德关于我们直观美的东西的能力的看法。在这两个地方,黑格尔都认为,康德在说"我们绝对不能越过有限的认识"时是错的,同样是在这两处,黑格尔的"超越"即在于指出,康德自己关于我们的有限的论述(我们受限的知性和完全被动的直观),本身都可以被指明为包含着直观智性的"无限"维度。[78]这些术语赋予黑格尔他所认为的资源,由此界定先验知识自身原本应该是什么,以及它在康德的版本中变成了什么。他再次提到演绎以及它的核心前提,这次是为着对比关于统觉的先验统一的观点:要么,把它看作"生产性的想象力的有机理念",要么,如在康德那里一样,把它看作"一种自意识的统一的机械关系,这种自意识作为经验性杂多的反题,或者规定它或者反思它"(GW, 343; BK, 92)。这些当然只是期票(特别是在这一活动的客观性方面),而不是完整提出的相反建议,但这一事实在此并不及指出一种直观智性和我们的("有机的"而非"机械的")自意识之间的联系来得重要。我们仍然没有足够地了解黑格尔认为一种真的生产性的想象力要包含什么,只有了解这一点,我们才能理解,他把我们的有机的统觉能力等同于康

德的神性范式所指的意思,但是,至少清楚,他并不只是主张,康德的主观必要性(上帝)是一个客观的事实,而黑格尔肯定康德的“自规定”的普遍,这种肯定也可以被解读为他直接赞成康德所否认的东西。[39]

当然,指出下述内容对问题帮助不大:由于黑格尔拒绝康德关于一种人类直观智性的可能性的否定看法,所以他不会提出某种版本的创造的、神性的智性;相反,他倒是在引入他自己的观念,即一个逐步发展的、集体地自意识的主体,这个主体以合目的性的方式活动,在某种认识论的意义上与自然“同一”,而它自己的活动不被看作仅仅主观的和调节性的。这点之所以没多大帮助,是因为我们对后面这些描述所指的意思不甚了了。但至少我会希望,我归之于黑格尔的这种观念论,它的可能性不仅可以通过上文对耶拿时期著作的考虑而敞开,而且在许多方式上已由这些著作所表明。于是任务就在于理解,黑格尔在何种意义上认为,理性的自规定是有机的,也就是说,是合目的的和整合性的,以及如何理解这样一种自设立的结果的客观性。

但是,单用耶拿时期的文本来继续这一阐释,又要超出上文的一般评论,这是不可能的。理解绝对观念论中的“先验”版本的绝对,这个工作显然必需留待对黑格尔后期文本的进一步探讨。之所以如此,尤其是因为,这种看法不仅是黑格尔规划“内部”最重要的一个,而且,正是这个论题把他与它在欧洲传统中的所有后继者最有力地区分开来。他早期的同道者,费希特和谢林,很快就绝望地放弃了“绝对反思”观念,而黑格尔认为他已经完成这个观念。由此,他们也就绝望得放弃了那个永恒的哲学问题,我们可以把这问题称为,“理性的自身合法化”问题,而黑格尔认为他已经解决这个问题。对他们来说,绝望地放弃这个问题,就意味着他们认识到:关于理性的起源问题,关于理性的企图,即力图理解、以及辩护它自身以及它在人类行为、在经验性研究、在数学以及神学思辨中的作用,[79]与此相联系

的所有反思性悖论，若要加以消解，则势必会出现他们所认为的内在于反思的恶性循环。当然，黑格尔没有放弃，他认为他已经发现一种途径，由此理性的自理解和自合法可以被赋予一种绝对的形式，这种形式原则上不会轻易受到怀疑论的攻击。在黑格尔那里的这样一种抱负，以及它在他所谈论的一切内容中的核心地位，始终是我们在把黑格尔的规划与其他研究对比时最深层的论题，这些研究都力图说明，"成为理性的"，或更广义地说，成为一个自规定的主体，这些说法的起源和意义，而不管这些研究是后期费希特和谢林那里的神学的深渊或存在论的预言，还是后黑格尔时代的种种自然主义、工具主义、实用主义和历史物质主义，我们都要这样做。总之，我最后想主张，在我们能够考察有关"绝对知识"的最重要证据时，这就是所要探讨的论题。[40]

就目前而言，在这些著作和黑格尔的演讲课程中，还引入了我们应该考虑的最后一个话题，虽然它也是在"逻辑学"中才得到较为完整的讨论。这就是黑格尔独树一帜使用的"同一和差异"的语言。

四、同一理论

黑格尔早在《差别》一文中就宣称，"思辨的原则是主体和客体的同一"，再次提到康德的演绎是以后思辨演习的据点(point d'appui)(DS, 6; Diff, 80)。因此，他通过他区分思辨与反思的多方面努力，提供出思辨的又一个界定标志。这里运用的"同一理论"，不是一个否定的标尺(思辨否认反思的二元论)，而是一个认识论的标尺(思辨追求绝对知识，而非反思的有限知识，或相对于我们这个物种或一个基础公理的知识)，或说一个方法论的标尺(思辨依靠先验的或智性的直观)，而这个同一理论，虽在耶拿时期的批判著作中最为常见，但却解释最少。它也是黑格尔最连续和最广泛的思想主题之一，在他

的哲学著作中清晰可见，是在他的政治哲学和社会哲学的所有阶段都存在的一个主要论题，也是在他的所有成熟理论著作中都存在的一个核心话题。的确，正如格兰德和哈里斯这样的评论者所指出的，标志着黑格尔的思想发展过渡到哲学阶段的，正是他对同一理论的这种注意，而不是别的。[41]神学著作和社会著作常常热衷于同一论题，在此它就作为“生命”的生存论论题，是一种形式的人类生存，在这种生存中，一个个体对他的个体性经验，不会预先排除一个共同体的“活的总体性”，而却会被他经验为与这种总体性相同一：

> 个体性概念是由一种与无限杂多的对立（意识）和一种与在他自身的同一个杂多的联系（自意识）所组成；就一个人是不同于所有要素的，他是一个个别的生命，而既然他不同于在他之外的无限的个体生命，所以仅就他是有着所有要素的一个人而言，他才是一个个别的生命。[42][80]

在早期著作中，常常是“爱”的经验起到了这种分化和同一的作用。在同时期的一个残篇中，主体和客体的这种“统一”也被说成是“理想”，是“每一个宗教的对象”。[43]因此，改写格兰德的话来说，正是在黑格尔不再寻求从生存论上克服与上帝和宗教共同体的疏离或差别，而代之以他对康德统觉的先验统一之含义的分析时，黑格尔才开始在哲学上明确地寻求本质上属同一类的目标。[44]

黑格尔的生存论关注和社会关注与康德的认识论之间的这种联系，在先前引用的材料中也有暗示——例如，黑格尔倡导对自察觉的一种“有机的”理解，而不是康德的“机械论”观点——但是，把这两个论题结合起来，这似乎是年代倒错，甚至在抽象的层次上也不例外。[45]当此话题在《差别》中正式引入时，这样一种怀疑没有因此稍减，因为黑格尔的讨论极其粗略，他又不成体系的、甚至常常令人迷惑的引入一些东西，说这些东西在思辨理论中彼此同一。在第二章

我想我们可以相当清楚地看到,黑格尔从主体和客体的同一出发来讨论康德的"综合判断的至上原则",这就真的是在重述康德的目标。"经验的可能性条件同时是经验对象的可能性条件"这句中的"是",可以被解读为一种同一主张(an identity claim),正如在对象定义中的"是"、在"对象就是在其概念中杂多被统一的东西"这句中的"是"一样。但是,黑格尔继而也说到,应该认为康德式的综合造成种种进一步的同一,也就是在"自由的和必然的……有意识的和无意识的……无限的和有限的,理知的和感知的(intelligible and sensuous)"之间的同一,以及后来文本中在普遍和特殊之间的同一。所有这些同一据说都发生在任何一种成功的"知识"中,虽然它们只有在思辨理论中才得到充分的理解。

在《信念与知识》中,黑格尔再次把康德的先天综合判断重建为同一主张:

> 先天综合判断是如何可能的?这个问题所表达的不过是这种观念,即综合判断的主词和谓词是以一种先天的方式同一的。(GW, 327; BK, 69)[46]

事实上,看来黑格尔甚至认为,所有真的、肯定的、综合的判断,都表达主词和谓词之间的一种同一(和差异)(GW, 329 - 330; BK, 73)。[47]

在这一阐释情境下,这种主张就必须能够有一种比黑格尔在此所给出的要更成功的论述,因为黑格尔也明确说,他的观念论的核心成就是他关于同一理论的思辨论述。因此,我这里就他的观念论中所浮现的同一理论提出一个临时论述,然后在它在《逻辑学》(SL)中出现时再返回到它。

如果我们从黑格尔在《信念与知识》中对先天综合判断的讨论入手,就会较为容易看出,他怎样把康德的语言,"经验中的必然的综合

统一”,转换成关于“对立的同一”的思辨主张(保留它们在此一同一之内的差异)[81]。若是康德读到上文引用的讨论这些判断的段落,他显然会反驳:如果,比如说,第二类比被解读为在主词和谓词之间的一种同一,判断就会被重新阐释为一个分析判断,被不正确地诠释为对此的一种分析的同一主张,则批判的规划在开始之前就已结束。但是,黑格尔的讨论所在的情境清楚说明,他并不认为先天综合判断是分析的同一。他大方地承认这种判断的逻辑特征,在康德的语境下,就是这个特征使这些判断成为“综合的”:即逻辑要素(主词和谓词)是“异质的”(heterogeneous/ ungleichartiges),即使它们也是“绝对地同一的”(GW,327;BK,69)。事实上,构成真正思辨的同一主张特征的,就是这种在差异之内的同一。不管它是什么,它都不意味着把康德的综合性归结为分析性。

但是,如何把先天综合判断中的主词和谓词先天地同一、而同时又承认它们的异质性这个问题,却引发其他康德式的问题。一方面,按照康德,最重要的先天综合判断的逻辑形式不是主词—谓词式,而是假言式,在这种形式中,前件与后件同一的问题似乎与先天综合判断完全不相干,而假言或根据—后件关系向同一之“是”的转化过程似乎也与之毫不相干。但是,有关黑格尔所说意思的暗示还是在有的地方给出,那时他指出,主词和谓词的这种同一会是一种在由主词项所代表的“特殊”和谓词项所代表的“普遍”之间的同一(GW,328;BK,72)。要看出这一点所指的意思,我们需要注意,在康德的处理中,他所说的先天综合判断是先验的主张:一切变化(或事件)、一个在时空中的感性直观的所有可能对象,其发生都符合原因结果的法则。并且可以主张,这把一个普遍的谓词(“是一个事件,该事件预设自己按照一个规则而随之发生的某物”)归属于一个代表着所有可能的特殊事件的主词(“任何事件”)。因此就有黑格尔所理解的“综合的同一”:一切事件都是这样的事件,它们预设自己按照一个规则而随之发生的某物。这样一种表述并不含有一种分析的意义的同一

——对康德来说,一个时间中的发生是(或在质上同一于)一个有着因果秩序的时间中的发生,这句话并不存在分析的必然性,而对黑格尔来说,情况也是如此——而它是表述在那种似乎是同一主张的语句之中的。

我们也应指出,这种说话方式已经根本转变康德的术语,并在一定程度上改变了康德试图解决的问题。一方面,康德关于先天综合判断问题的最佳陈述,用的术语是"直观/概念"而不是"特殊/普遍"。正如我们所见到的,虽然他的定义有所变化,但康德式的先天综合判断问题的最佳定义包含这样一个问题:[82]所有可能的特殊的经验对象的某种纯粹表象,如何能够被纳入到一个纯粹概念之下,而解释这种可能性显然不能依靠对即便是非常多的特殊对象的某种有限的经验性经验。康德关于这种"所有可能的特殊的经验对象的纯粹表象"的术语是"纯粹直观",于是这个论题就可以表述为如下问题,如何为把纯粹直观纳入到纯粹概念之下做出辩护。但是,在康德对判断问题的一般解释中,他小心避免了黑格尔有时所招致的混乱。由于黑格尔经常把所有综合的主词/谓词判断都看作普遍之下的特殊这类判断,因此他给人这种印象:特殊作为特殊,是这类判断的逻辑主词。并且很显然,在几乎所有综合判断中,逻辑主词是一个概念,或说普遍,这是康德常常指出的一个事实。黑格尔在区分某类判断的逻辑形式与这类判断的"实在"内容方面,不是非常小心谨慎,但就目前而言,指出这点就足够了:它在这些文章中的讨论内容,绝不会妨碍他利用康德对此问题的回应。也就是:在综合判断中,概念作为逻辑主词,被用来指称某个普遍主张在提出时所针对的(about)一个特殊或一类特殊。或者,用更严格的康德式术语来说,一个综合判断是"一个表象的表象",其中,主词项的表象"记号"的某个成分,必须代表或表象那个普遍主张在提出时所针对的特殊。

但是,我们仍然必须问,为什么同一主张是与关于所有变化的"必要条件"的主张相对立的呢?或者,为什么不是谓项的"是"(在此

是一个必然真的谓项的情况),而是同一的"是"?(为什么不是"所有事件都是有原因的事件?"而是"所有事件都同一于有原因的事件"?)虽然难以在这些作品中看出,而且最终只是在成熟的"逻辑学"中才提出,但这个答案无非就是:黑格尔并不认为,在必然的(构成性的)特性的归属(或他所将称的"本质判断")与同一陈述之间,存在任何区分。[48]关于为什么他不这样的一个简短答案,包含这样几点,首先要记得,黑格尔显然不认为同一陈述局限于意义的同一分析陈述。其次,当我们(通过尚待解释的概念的思辨的"自实现")达到一种规定,无此规定一个对象(特殊或某类特殊)就不能成为这样一个对象,这时我们就把对象在本质上同一了。(原文为,we have essentially identified the object。这句也可直译为,我们就从本质上鉴别出对象。日常意义上的鉴别或辨认,与这里的同一,都是 identify。——译者注)并且,出于许多理由,黑格尔认为,把该主张陈述为一个关于在这类客体和某某客体(这里的某某即是某种被思辨地规定的范畴)之间同一的主张,这是极为重要的。就目前而言,支持以此方式来陈述它的最重要理由在于,它既揭示出一个综合的发现(在思想逐步实现自意识的过程中,一个规定,最初不被认识为对象的一种思辨上必要的规定,然后被认识为是这样的一个规定),它也揭示出,一旦我们知道它是真的,我们就知道,特殊是、不能不是、本质上就是,某某特殊。(这样强调同一的另一个理由是修辞上的,也许可以这样说。[83]黑格尔试图尽可能强地提出一个论点,这样就带来它所产生的古怪氛围;他试图说,"实在之物的思想规定"——不管它们将会怎样——是它成为实在之物所要是的。强调这样一种同一,也是以一种方式拒绝康德的非同一原则,如黑格尔所理解的:康德的范畴,仅仅对于"不"是物自身的可能经验对象,才是客观有效的。)

但是,一个反对者或许仍会报怨,既然黑格尔说在先天综合判断中特殊是与普遍同一的,因此他似乎就在说,例如,"水是'与 H_2O'同一的",但这是一个明显的用法/提法(use/mention)错误。我已经

指出，黑格尔在《信念与知识》中的讨论没有任何内容可以致使一个人以为，黑格尔相信特殊的事物是与普遍的项相同一，以及黑格尔明显有意“在本质上”把所有相关的特殊与由谓词/普遍项所代表的“某个普遍”（*the* universal）同一起来，这的确是一个很可疑的立场，但却并非一个明显的愚蠢可笑的错误。几乎没有理由认为，黑格尔所说的这样一种同一是说，我们最初所以为的特殊事物，如一些桌子、狗、分子等等，实际上就是普遍，如桌子（性）或狗（性）（Tableness or Dogness）。诚然，这种表述事物的方式令人困惑，但是，我们要记得，在这种主词—谓词的和特殊—普遍的同一的说辞中黑格尔最重要的扭转，就是他所追求的涵盖一切的、最高的思辨同一，即客体和主体的同一。也就是说，黑格尔在这类普遍方面不是一个实在论者，而是一个观念论者。这些普遍根本不是对象或各类事物，而却最终（也就是如“逻辑学”中所解释的那样）是纯粹主观性的自规定、是纯粹思想思考它自身的自规定。

在我们所考虑的这些文本中，这种观念论的同一的标志就是，黑格尔经常把在特殊和普遍（分别由主词和谓词所代表）之间的同一，明确称为客观的和主观的之间的一种同一。正如在康德那里，概念是统一化的主观形式，在黑格尔这里，概念也是（在不同意义上的）“主观的规定”，虽然在他这里，这种看法与一种关于一切概念、唯一概念和绝对主体的自理解之间关系的不同寻常的理论紧密联系着。（“一切概念、唯一概念和绝对主体的自理解之间关系”的原文为，the relation among all concepts, the Concept or Notion, and the Absolute Subject。原文小写的 concepts 译为概念，不加重点符号；大写的 Concept，或者 Notion，译德文的 Begriff，中译本处理成概念，加注重点符号。——译者注）就目前而言，我们所需指出的全部就是，所讨论的这种“统一”意在表达如下主张：先于一种充分的思辨理解而发生的、也许看来是仅仅主观的具体指定的分解世界的方式，就是分解世界的真正方式。[49]也就是说，一个综合的主张是一个真的主张，而且这里断言的一点在于，我们对事物的某

种刻画，就是(同一于)事物的一个刻画。[50]因此，虽然承认黑格尔在他的概念理论方面还有很多需要解释，尤其要解释这种客观性主张要求什么类型的"思想"，但就现在而言，我只主张，他把先天综合判断问题转化为如何将被考虑为特殊的特殊与以某种确定的方式受概念(普遍)限制的特殊同一起来的问题，这并不存在逻辑上的不连贯。[51]

当然，除了要加以消除的所有明显的模糊歧义之外，这种立场还面临一个更为著名的问题。[84]既然黑格尔的概念理论是一个发展着的理论，此外他关于这类概念在任何特殊的可能的可理解性方面的作用的论述，是如此之强(如本质谓项的"同一"这种语言所表明的)，所以似乎由此可以得出，我们应当认为，在概念发展的某个阶段，任何对象，作为对象是 C，是与某种概念的识别相同一的(在先前所指出的同一意义上)，但它同时也不是 C，既然 C 不是概念的充分的自实现。并且，虽然放弃排中律是大多数反实在论者习惯去做的事情，但黑格尔却如此热情地吞下这颗子弹，如此欢呼思辨命题的"有生命的矛盾"，以至于他的立场的可理解性看来受到威胁。他似乎根本不把前面对他立场的明显结果的陈述作为一个问题，而却作为它的充足性的一种确证。并且，这会成为将来讨论的一个大问题。我在此提到它，是因为我认为它应该以这样的方式被理解：即被理解为黑格尔的"逻辑学"方面的一系列后果之一，这些后果就始因于，他接受康德在统觉和观念论上的基本立场，而又拒绝概念/直观的区分。[52]

如果我们注意到，黑格尔如何把他对同一的思辨理解与康德在先验演绎中的理解相对比，上述这点就可得到全面确证。在探索康德对先天综合判断问题的回答时，黑格尔再次指出，康德解决这个问题，只是通过建立主观性(或"思想")与客观性(或"存在")之间的一种"相对的"或形式的同一(GW, 331; BK., 76)。由此他所指的意思是，康德只是通过把他认作可能的对象相对化为"我们经验的可能

对象”,这才成功地建立了这种同一。他因此可以通过指出如下这点来建立他的同一主张:由于对象只有服从我们的可认识的诸条件才可以是对象,由于它们的“客观状态”依赖统觉的一种统一的诸条件,所以,“纯粹的”主观原则(范畴的特性)就可以被说成,与任何一个对象作为可能经验的对象的特性相同一。这就是康德式的策略,“我们从经验中所拿出来的只是我们放到其中去的”,这也为黑格尔的指责大开方便之门,黑格尔说康德的策略是一种仅仅主观的观念论,它有一种仅仅(主观)相对化的同一。

如同许多这类的指责一样,这一个似乎也可以表明,黑格尔意在复活思想和存在之间在知识中的同一这种古典的唯理论立场,如斯宾诺莎在《伦理学》(*Ethics*)中的著名主张所说,思想的秩序和联系与事物的秩序和联系“是一样的”。[53][这正是它在《信念与知识》中反对康德而提出的:“思想和存在之间的绝对同一”(GW,345;BK,94)。] 但是,如我一直建议的,这是一个太过仓促的推理,是推不出来的,并且,若注意到黑格尔继续忠实于康德的原则,我们就能够指出,他的意思不在召唤一种非批判的形而上学,而在处理批判的怀疑论,即被考虑为我们可能经验对象的对象,是否是如其自在所是的对象,而且全以一种非康德的方式。(“如其自在所是”的对象原文为,objects as they are in themselves。也可以译为,自在对象、是其自身的对象。这种观念在康德以及在后康德的观念论中的核心地位,是不言而喻的。——译者注)在这一语境下[85],那种继续的忠实,在黑格尔运用来自先验演绎的统觉先验统一的前提方面,表现得再明白不过了。

例如,在《信念与知识》关于康德哲学的讨论中,黑格尔不仅没有拒绝康德运用统觉的统一论点使经验对象“观念化”,他还从根本上扩展他所认为的经验的统觉本性的含义。黑格尔否认:统觉的统一的这种“统一”,亦即我通过“拿起”经验对象和把它们“抓”在一起而把所有这些对象“做成”我的经验的一部分,就应该被理解为,在统一那些被预设为处在一种“绝对的”对立的要素(所接受的直观和自发

的概念),在此,“同一(identity)也许看来就仿佛它按其本性是在这种对立之后的”。他接着主张:

> 但在康德那里,这种综合的统一无可否认地是自意识的绝对的和本源的同一,这种自意识自行绝对地和先天地设立判断。(GW, 328; BK, 71)

又说,

> 绝对的综合之是绝对的,仅当它不是杂多的一种总和,而所谓总和是说,各个杂多首先被捡出来,然后综合接着随附在它们之上。(GW, 328; BK, 71)

关于如何援引自意识的“绝对的”统一来为一个关于在概念和对象之间的综合同一主张做出辩护,上文就此给出的主张,已经由一个早先的主张为之作了铺垫,这主张说,经验中的这种本源的、必然的、构成性的活动,不应被构想为,在我们与世界的接受性的、感性的接触的结果之上操作(因为这种考虑发生在先验层次上,在此层次,可以对所有可能的被接受的资料的构成要素给出一个形式刻画)。相反,接受性的这种一般特点,可以说本身就是统觉的活动或生产性的想象力的一个产物,而如我们在考察费希特时所见到的,这样一个事实就极大地改变了我们对概念的客观性的考虑的本性。这里有一段出自《信念与知识》的话,我们第二章曾提出,在其中黑格尔最为清楚地指出,他怎样解读康德的立场如何引导他走到这种思辨的方向:

> 在这里,统觉的本源的综合统一,也被认作是图型的综合的原则,即直观形式的原则;空间和时间自身被构想为综合的统一体,而自发性,即生产性的想象力的绝对的综合活动,则被构想为感性的原则,而这个原则以前仅仅被刻画为接受性。(GW, 327; BK, 69-70)

那么,不去抽象地分离接受的感性,这是什么意思呢?至少,它也许是说,在"我把这个认作是P"的任何具体情况下,或在一个关于"我把任何这个都必然认作是 P"的一般声明中,我们必须承认,没有什么办法,由此,所直观的特殊、或所直观的特殊的在形式上被刻画的领地,除了已经作为最小概念化的特殊以外,还能发挥一种认识上显著的作用。在这类判断中所始终包含的是,我已经把这个认作是这样的一个(my having taken *this* to be this - such),[86]即使只是在一种最小或高度抽象的方式上这样("现在这里的这个")。这不是说,黑格尔因此就否认,与世界的现实互换在经验性知识中的可能性或作用。他所否认的是,要么这种互换自身,要么某种由该互换所产生的也许"直接"表现的心智状态,居然可以"独立于生产性的想象力"而发挥一种功能,或者作为概念所应用的非概念的东西,或者作为某种认识的"生效者",为了经验性确定性的某个基础性的不再需要更多(*non plus ultra*)。

如果这一主张可以得到演证(黑格尔在《差别》和《信念与知识》中都没有试图这样做,不过我将主张,它在《精神现象学》前三章中有这样做),黑格尔的某些更具雄心的主张就可以这样理解:一个"绝对的"主体"将它自身分裂为主体和客体,然后将它自身与自身相同一";一个主体所认为的它对一个对象的一个可能真或假的刻画和它所认为的确证或否证那种刻画的东西,在这两者之间存在一种辩证的关系;这些要素的辩证的不可分离性意味着,我们必须同时从经验上和哲学上重新思考"确证"。黑格尔没有说出这些结果,但这显然是他的前进方向,例如,他驳斥一些人的看法,这些人以为,先验想象力这种说法为"不合法则、奇思异想和虚构杜撰"(或者我们也许可以加上我们这个时代的认识论的无政府主义)大开方便之门,黑格尔说他们这些人首先必须抓住如下基本要点,即:

> 经验性意识的自在就是理性自身；生产性的想象力作为直观，以及生产性的想象力作为经验，不是从理性切分开来的特殊因素。(GW, 329; BK, 73)

不过，在这一语境下，他没有讲出他所谓理性及其内在发展所指的意思，而却紧紧坚持批判的意图，主要试图通过以各种方式提出一种办法，来表述这种关于“理性”在经验之内的“总体性”的论点，这个论点不是说，好像我们只是把我们所思考的东西与我们是如何思考它的这两者合成起来。[他最为不同寻常的一个陈述是，试图表达这个事实：“一个直观的概念化”是对一个人认作是直观地被给予的东西的概念化。因此，被直观的内容不能只是“A”，而却必须是以某种方式被规定的 A，比如以 A = B 的方式。并且，对它的思想因此就是由一个主体对它自己对它自身规定的一种“双重”规定，或是一种像 A2 = (A = B)的主张。或者，也许，我把(我认作是这个的东西)认作是B (GW, 328; BK, 70 - 71)。]

于是，最后我们来考虑，上文关于黑格尔的前辈和他的早期著作的概述，把我们引到了什么地方。康德过分形式地理解统觉，这样，他主张作为经验必要条件的那些特定的、基本的统觉模式的起源和本性，就不可解释了。他的这种理解要追溯到一个一般的问题(这个问题也可见于康德的实践理论、审美理论以及目的论理论)，即康德过于抽象的把经验的自发的方面同经验的接受的、被动受规定的方面分离开来。[87]因此问题显然就是：对康德有着观念论限制的经验论的这种根本批判，加上黑格尔的主张，即接受性必须以某种方式被看作一个主体逐步的自理解的一个环节，它们如何能够公正处理这样一个“环节”所自称的“物质性”，说它是一个真正客观的规定？并且，这正好就是费希特所不能逃脱的问题，他对康德的批评(或他对康德的“精神”的扩展)正是黑格尔所赞成的。以主观观念论的语言来诠释，费希特的第二原则，我设立非我，要么不是一个与第一原则

有着真正不同的原则(非我,作为我的设立,不能真的是一个非我),要么它虽是一个第二原则,但没有来由也不可解释。并且,最后,黑格尔拒绝(最终如此,但甚至也可见于这两篇作品)谢林的解决,也即后者做出的各种努力,试图主张必定存在有某个“无差异的点”的原则,该原则既不是主观的也不是客观的(因此也是不可表达的)。

所有这些又把黑格尔留于何处呢?在《差别》和《信念与知识》他的思辨辩护中,所留给他的似乎就是,一个不会受前面的所有批评的立场草图。如果真有这么回事,那它首先也仍然是类似于,谢林关于一个思辨的绝对原则会是像什么的纲领性说明。要有一种立场,既不会背上现代反思理论的怀疑论质疑的重担、也不会受到现代唯理论实在论的独断论的负累,那就好了,但这不意味着确实存在这种立场。黑格尔尚未能够提出任何清楚的、肯定的立场,说明把“由自身所构成的”和“客观的”调和起来的思辨的和观念论的可能性。我们只有那种谢林式的坚持,说必定存在这样一种立场。

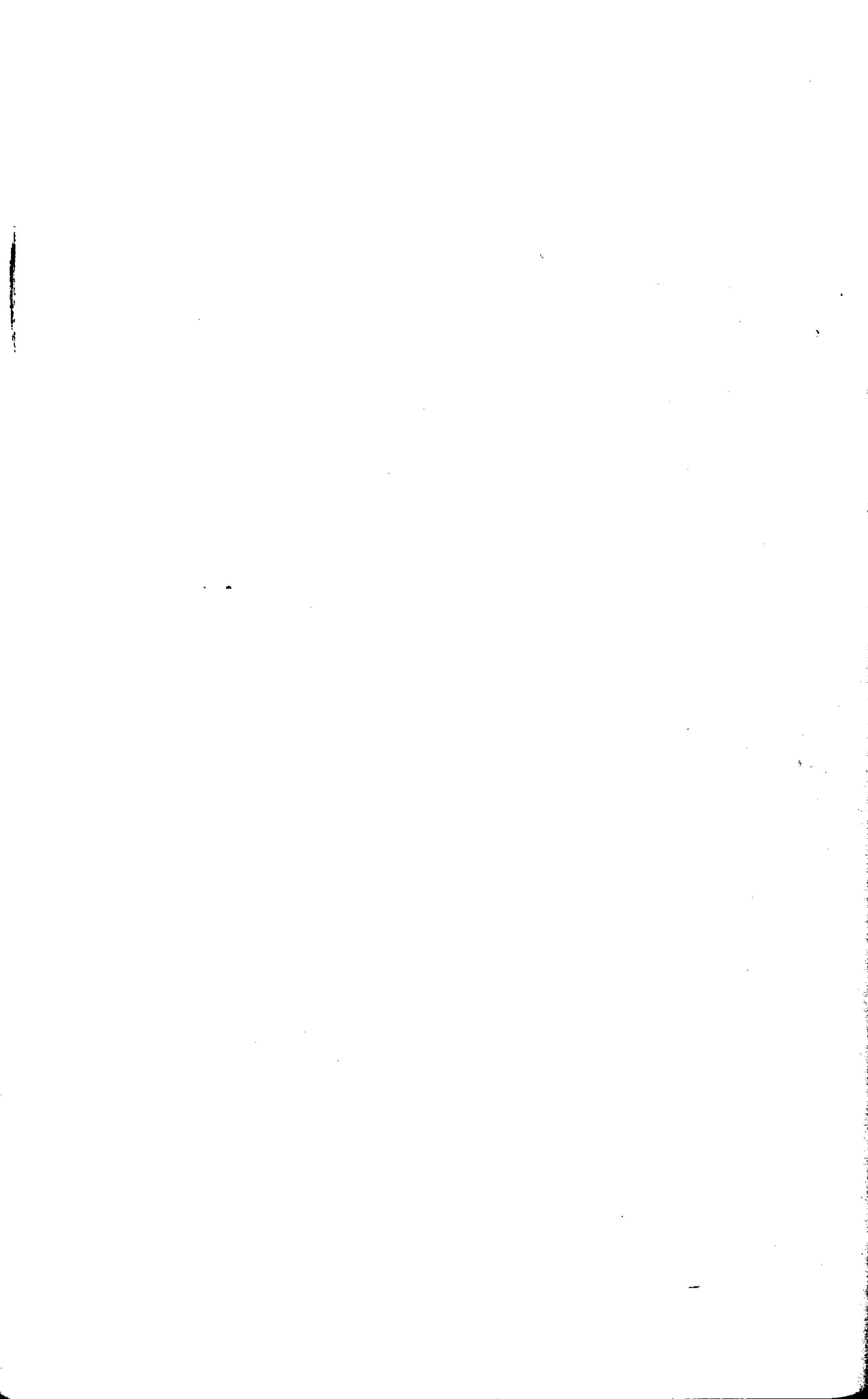
以更一般的方式来表述,有待解决的更大问题,可以从两个论题出发来概括。第一个,黑格尔不能满足于程序化的陈述,说主体在经验中的自身关系如何可以被说成是已经含有这种关系的特定形式的一种“生产”。黑格尔的概念的自规定理论,如要成为合理的理论,就必然有更加详细的内容填充进来。另一个更大的问题,且更为基本。黑格尔早期哲学著作一个最显著的特点,同时也是这一时期德国哲学一个最典型的特点。这个特点就是,到处都是“体系的草图”、迅速冒出的纲要、大纲、导论、修正和提议。具有某种讽刺意味的是,这样一个传统,虽然它的动力主要来自,康德如何能够知道他声称他对主体所知道的这一“元批判”问题,但它本身却没有对这个批判问题表现出很多关注。人们把大量的注意力都聚焦到一个思辨上成功的体系会是像什么的问题上,以至于太过经常地忽略,我们如何能够被说成是知道就是这样一个体系或这个体系是成功的这些问题。

这两个问题在黑格尔的著作中都越来越突出。第一个问题显然

可见于黑格尔的逻辑学演讲课程和他所谓的实在哲学，也就是他如何理解逻辑（现在是履行一个更具肯定性的、较少“自摧毁的”作用）同政治、自然和“精神”这些“物质的”问题之间的关系。而黑格尔在第二个问题上的奋斗，[88]也就是罗森克朗茨（Rosenkranz）很久以前所认为的黑格尔早期哲学中的“危机”，导致了黑格尔著作中一些现在仍然最具争议也最激动人心的东西。[54]具有某种讽刺意味的是（鉴于黑格尔在其导论中对批判哲学和怀疑论的著名攻击），只有认真投入思辨哲学可能性的怀疑论问题，才会产生一部作品，它可以开始善待黑格尔的一些思辨承诺，这就是 1807 年的《精神现象学》。至少我现在主张的就是这样。

[89]

第二部分　观念论的现象学



[90]

第五章　耶拿现象学中的怀疑论、认识和真

一、观念论和怀疑论

不管黑格尔断言一种"绝对的观念论"的意图还有什么，迄今为止很清楚的是，这一主张至少使黑格尔参与创设一种理论，它是关于纯粹概念的，也是关于这样的概念在人类经验、尤其在对象的任何可能知识、而且也在各种类型的自意识的意向性活动中的角色。再者，他对此角色的论述清楚地认同这样一种概念要素的优先性。在他成熟体系的整个时期，他对这一非经验性的、也许存在的"自发地自运动的"条件所制定的一般术语，就是"概念"(the Notion/ der Begriff)，而简单说来，他的主张是，概念本源地规定人类经验的可能性和特性。并且，有一点也无可争议：黑格尔不想认同任何这样的主张，即把经验对象或行为规范针对我们的概念结构的相对化诠释为一种限制(limitation)，这种限制，以他极为思辨的语言来说，留给我们的是主观观念论的有限，而非绝对知识的无限。在黑格尔的最终立场中，在我们的概念框架和"世界"之间并不存在任何可能的对比，因此也就不存在这样的限制。[1] 最后，在耶拿时期的大多数材料中，黑格尔已经开始把此一充分发展的或"绝对的"概念的可能性同一种主观性理论相联系，后一理论论述，在与对象的这种"概念的"关系中成为一个自意识的主体会是怎样，也就是论述他所将要称的"精神"。

在1807年《精神现象学》中，引入了一些术语，黑格尔将试图以这些术语表达这种观念论，为它辩护。《精神现象学》将为我们"引

人"的立场、"引导"我们走向的立场和"演绎"的立场称为"科学"(science/ Wissenschaft),即关于"绝对"的知识。对上述每个关于《精神现象学》任务的说法,黑格尔看来都有很多想法,他刻画此一科学的方式也显得多而不同,但是,在序言中至少有一点很清楚,这一科学的"真正阐说""属于逻辑学(Logic),或不如说,它就是逻辑学"(PhG, 35; PS, 28; C31)。[2][为读者研究参考方便,特在第五至第七章中加注商务印书馆贺麟、王玖兴《精神现象学》中文译本页码;C代表此中文译本,后为页码。原书英译与商务印书馆中译本所依据的,都是Hoffmeister编、Felix Meiner出版的本子。请读者注意本书中一些词的译法与商务版有所不同。关于德文原文(Hoffmeister)、英文译本(Miller)和中文译本(贺麟和王玖兴)的部分术语的对应问题,参见本书附录。——译者注]在进一步描述1812 - 1816年"逻辑科学"(Science of Logic)将会怎样时(《精神现象学》将在某种意义上为它的立足点辩护或"引导我们走向"这一立足点,《逻辑学》[SL]将显示这个立足点),黑格尔直截了当地把这样一种科学的基本主张概括为,"真仅仅把概念作为它的存在要素"(PhG, 12; PS, 4; C4),他后来说,"科学只敢用概念的生命本身来组织它自身",这里的"概念的生命",黑格尔一直把它描述为"自规定"(PhG, 38ff.; PS, 31ff.; C35)。[92]事实上,在描述科学的主题"绝对"时,黑格尔走得如此之远,他说道:

> 关于绝对,我们必须说,它本质上是一个结果,只有在终点它才是它其在真中所是;它的本性也恰好在此,即要是**现实的,是主体,是自身形成**(to be actual, subject, the becoming of itself)。[3](PhG 19; PS, 11; C12;重点符号为笔者所加,这段引文的德文原文:Es ist von dem Absoluten zu sagen, daβ es wesentlich Resultat, daβ es erst am Ende das ist, was es in Wahrheit ist; und hierin eben besteht seine Natur, Wirkliches, Subjekt, oder Sich - selbst - werden, zu sein.——译者注)

“绝对”(也以各种方式被称为“真”/ the truth、“现实”/ actuality、“在真中所存有者”/what there is, in truth 和“在真中的对象”/ the object, in truth)是“概念”,这样的概念性必须被理解为一个“自规定的”主观性的“逻辑”,这些主张都概括在《精神现象学》最著名的主张中:“一切都取决于把真的东西不仅把握为实体,而且同样也把握为主体”(PhG 18; PS, 10; C10)。事实上,黑格尔将迅速改变这一主张中的所谓“同样作为”(equally as/ eben so sehr als),而更直接地表述成,真的“活的实体”或“在真中的现实的东西”“是在真中的主体”(PhG 18; PS, 10; C11;强调为笔者所加),“实体在本质上是主体”(PhG 22; PS, 14; C15),“实体自在或潜在地是主体”,以及“所有内容都是它自己对它自身的反思”(PhG 39; PS, 33; C37)。[4]

我的观点是,这些主张的理解,最好既从黑格尔对康德和费希特的继承出发,也从他对康德的纯粹直观论述的拒绝出发。问题现在只在于,他是否能够说明,这些关于“绝对的”主观性的主张相当于什么,特别是,他是否能够捍卫他的看法,尤其他认为,这样一种自规定的主观性的“结果”是客观的,还有难以置信的说法,这样的结果构成“绝对的真”。

如我们所见到的,捍卫这样一种客观性主张,就涉及黑格尔有关“主体和客体”“在差异内的同一”这个极为抽象的阐述。可以理解(鉴于对“同一”的一种直接阐释),正是这一主张构成了多数形而上学的或精神一元论的黑格尔阐释的基础。并且,因此,以前面关于黑格尔观念论的先辈的讨论作为黑格尔观念论的一种潜在地非形而上学论述的出发点,我们也许就可以把所探求的问题表述如下:是否存在一种方式,把黑格尔绝对观念论的“主体—客体同一”阐述理解为他所说的那样,即它们是康德规划的扩展,而不是对它的一种彻底拒绝,或说是一种根本转变,这种转变如此根本以至于我们都不再能够在它之中辨认出康德的存在。如果存在这样的方式,则这样一个阐

释的焦点,就只有一个问题,而非任何其他问题。

简单来说,把黑格尔与康德和费希特根本区分出来的论题在于如下指责,即康德和费希特,尽管也取得了成就,但他们仍然是怀疑论者,这两位哲学家削弱了自己的结果,因为他们承认,他们没有办法确立一个可能自意识的对象经验的条件是真正客观的。他们各自的"演绎"的结果,要么把关于对象的主张相对化为单纯的现象,要么创造一种无限也永远徒劳的任务,为了一种从未能够发生的调和而"奋斗"。康德和费希特再次上演人的有限的一种基督教的、宗教的悲剧;[93]他们坚称有一种根本的、永恒的差异介于人的视点和神的视点之间,认为后者才具有关于物自身的唯一真切的、绝对的知识。

因此,在必须问黑格尔的所有其他问题中,我们可以问一个最迫切的问题:他如何避免康德和费希特的"先验怀疑论"? 并且,面对这样一个问题,有两个理由可以说明,黑格尔在回答时会有困难。第一个理由来自第二章所建立的结果。鉴于黑格尔遵循费希特而拒绝康德在先验演绎中依赖纯粹感性直观,所以看来更有可能出现,是黑格尔而不是康德将被限定在一种单纯的有限的观念论或主观观念论之中。在先验演绎后半部分,康德至少试图先天的确立,现象的对象(直观对象)必须符合范畴。若无这一策略,似乎显然就有:黑格尔所能希望的最好东西,就是存在某种理据支持纯粹概念的主观的不可或缺性,存在某种方式描述我们基本的"相似心智构成"(like - mindedness)。《精神现象学》于是也许就可被解读为一个极具想象力的、原创性的论述,它说明,各种"精神形态"或各种概念,如何以及为什么逐渐被"经验为"根本的、因在某种程度上被思考为经验可能性的构件所以不可为经验所修正。但是,现在似乎就更没有理由认为,我们所能建立的作为经验的一个概念的条件、亦即经验要是一种自意识的统一就必需的条件,无论它是什么,还会与经验的"对象"有任何关联,更不要说它与"在真中所存有者"相"同一"了。[5]

第二个理由是,黑格尔遵循费希特而超乎寻常地强调这一概念

层次的自律和自规定的特性，这种做法似乎明显难于抵御经验性反驳或物质性反驳(依广义的理解)。即使可以指明，规定的经验的可能性要求某种经验性上独立的条件或以一定方式“由自身规定”的条件，但也不清楚，为什么我们甚至从一开始就应该认为，理解这些条件是什么以及它们能够如何变化，其最好的方式就在于黑格尔已指出的完全“内在论的”方式：对此类概念的转化的论述，应该仅仅依靠其他概念，而且，这个概念的层面有它自己的生命，如果你愿意这样说的话。一个哲学家，若是倾向于同黑格尔一道远离实在论，接受对经验论的先验反驳，同情黑格尔对康德先验论的批评，他也许真的会发现，黑格尔关于一个“自我发展”的概念的体系妄言，乃是不能与之携手同行的最大阻碍。

如下这种阐释显然要求大量的细化工作：《精神现象学》结尾部分声称达到绝对知识，主要包含着概念的绝对客观性的一种“演绎”(**既是**它的基本结构的演绎，**也是**它的客观性的演绎)，而无须物自身这一先验的一怀疑论的剩余。[6] 并且，最终，所有这一切都取决于《精神现象学》自身的某种一般阐释，一种关于声称要建立这一目标的著作到底是什么类型的论述，一种同时关于它在黑格尔的成熟体系之内的地位的论述(作为一个“导论”，[94]不管是科学的还是历史的导论，作为这个体系的“第一部分”，作为要最后转化成的主观精神“科学”的一个成分，或是作为这个体系的某种“入门”)。

我将在本章第四节开始讨论最后一个问题。但既然我对《精神现象学》的解释严重依赖一个主张，说明它同怀疑论的纠缠，我会努力指明这种纠缠乃是此本著作的中心，所以，我将继续推动这种研究进路，其间参照黑格尔自己对上文这种演绎以及它必须指明什么的评论。

二、现象学的演绎

不难找到一些段落，在那里黑格尔清楚地把一种“演绎的”意图归之于《精神现象学》，在那里他也解释这种演绎如何能够通过与怀疑论的一种特殊遭遇取得成功。迄今为止，前一种段落最明显的例子是在《逻辑学》(SL)的导论中。在这里，黑格尔说，《精神现象学》已经讨论“意识与对象的关系的一切形式”，由此提供了概念的一种“辩护”(justification/ Rechtfertigung)；事实上，他说这一程序是概念所能获得的唯一辩护(WL I, 29; SL, 48)。并且，在下一页他直接说道，《精神现象学》“无非是”对纯粹科学这种观念的“演绎”，而且它做到这一点，就是通过“消除”“对象与它自身的确定性的分离”(WL, I, 30; SL, 49)。[7]

“对象”或黑格尔有时也称的“真”，同主体的“自身确定性”之间这种可能的分离，以及他所使用的、由康德而变得重要的术语“演绎”(它将会完成消除这种分离的工作)，这两者清楚地提示，直面对我们概念框架的“实在论怀疑”，正是《精神现象学》自己指定的任务，也是最佳的提示，说明至少在开始应该如何理解绝对知识这个观念。[8] 我这里所指的意思是，即使黑格尔能够指明，我们若要提出关于任何特殊事实的知识主张，这些主张就势必要服从纯粹概念的条件，但这样一种演证也仍然没有消除前面提过的“分离”，也就是，我们描述的先验主体的标尺，仍然可能只是针对自身确定性，而不是针对“真正的知识”。按照这一论述，后者，即真正的知识，只能是强实在论者所坚持的那样：世界是它的如其所是，独立于我们的任何活动；配享其名的知识必须精确地表象事物的本性；我们必须能够给出某个论述，说明我们如何知道，我们对此本性所提出的主张或信念哪些是真的。黑格尔给他自己设定的任务，是要拒绝这样的实在论怀疑，同时还要

捍卫他所称的“精神对它自身的经验”的结果具有客观性。事实上，他认为他能够证明，尽管有这样的怀疑论怀疑，这样的结果仍然构成“绝对知识”。[9]

在《精神现象学》导论中，他更直接地提出这一点。在那里，实现“显现的知识”的连续的“非真”，[95]这被明确称为一种“彻底的怀疑论”(thoroughgoing skepticism/ sich vollbringende Skepticismus)，并直接区分于一种单纯地或偶然地怀疑或质问的态度(PhG 56; PS, 50)。并且，如在《逻辑学》(SL)中所主张的，这样克服一种据说是“针对全部范围的现象意识”而起的怀疑论，正好就“让精神第一次有能力考察，真是什么”(PhG 56; PS, 50; C55)。

关于黑格尔的意向陈述，就说这么多。这些陈述所产生的问题包括：他所说的“怀疑论”指的是什么，他所说的克服怀疑论和建立绝对知识又是什么意思？从我们到现在的所见来看，黑格尔显然把他自身限定于对他自己的先天知识说法的怀疑论怀疑的问题，这些怀疑问题，是否存在有经验可能性所必需的先天条件(概念)，关于什么可以成为一个经验对象的这类预先规定的主观约束，又是否应当被理解为“精神发展对它自身的知识”的一个结果，以及，这样的概念是否就“是在真中所存有者”，它们是否不仅仅代表实体被思考为主体是怎样一回事。

所有这一切就意味着，黑格尔与现代怀疑论问题的关系相当复杂，而且，黑格尔在《精神现象学》中对自己所提出的问题有许多都预设在其他许多论题上的一种观点。黑格尔可以写出，《精神现象学》是“怀疑之路”，甚至是“绝望之路”，但它只是所讨论的一种特殊类型的怀疑和绝望，而且一开始还不清楚是哪一种。也就是说，像康德一样，黑格尔从一开始就关注知识的可能性条件，似乎没在什么地方关注过现代的后笛卡尔式问题：是否存在任何好的理由来相信，我们认识某种东西，或者，就这个根本问题的一种经常的检验手段，是否存在有任何好的理由来相信，存在着一个外部世界。而且，像康德一样

(他虽然最后觉得迫不得已要论及这些问题),黑格尔极少提出系统的讨论,说明为什么他以他那样的方式提出知识问题,以及为什么他普遍忽视了认识论中其他各式各样的怀疑论问题。

这样的讨论非常之少,加上超出我们自己的地方也是非常之少,这便暗示了以下内容。我们所称的这种与"康德式的"怀疑论相对的、"笛卡尔式的"怀疑论问题,源于一个推理方面的问题。按照下述假定,即一个人具有某种经验或处在某种状态,这点确定无疑、不可校正而且是基础性的,则问题就是:一个人如何能够为一个关于任何与此状态不同的事情的推理而辩护,这个事情要么是上述经验的因果起源,要么是在上述状态/经验中显示为如此这般的对象?这之所以成为一个问题,是因为可以指明,不存在什么好的(不是狡辩的)理由,来选择常识或"自然的"推理、放弃其他更富幻想的推理。因此,与我经推理而认为我真的坐在我似乎坐在它前面的那个火炉前面自然地相容的"感觉",同样也与如下情况相容:我梦到我是这样坐着的,或甚至有一个恶魔,它欺骗我,让我以为我真的是这样坐着的。换言之,如果我主张我所具有的证据支持结论 P,[96]那就必须有可能指明,这样的证据不可能相容于 - P,而怀疑论的挑战就是,在许多非常明显的情况下,我不能够满足后面这个条件。

理解黑格尔对此问题的反应和拒绝是重要的,这不仅在于,这说明了它在关切的怀疑论论题,而且也因为,通过怀疑论问题,它把我们引向他自己通常的理论,"思想与它自身的否定关系",因此也把我们引向他所谓"克服"这种自否定所可能指的意思。黑格尔早期的一项讨论,曾明确聚焦在他自己的康德式怀疑论问题,也表明为什么他同康德一样,拒绝笛卡尔式问题所预设的整个"推理"架构。

在 1802 年对浪漫主义怀疑论者舒尔茨(化身埃奈西德穆)一篇题为"怀疑论与哲学的关系,它的不同修正形式的说明,以及现代怀疑论与古代怀疑论的比较"的作品的评论中,在论证古代怀疑论优于现代怀疑论的过程中,黑格尔断言,后一种怀疑论含有一种独断的局

限,局限于常识的和感官经验的"事实"。(埃奈西德穆原文为Aenesidemus,他本是古代怀疑论者。舒尔茨曾化身为他,并继承休谟,主张怀疑论。——译者注)黑格尔反复断言:像舒尔茨这样的现代怀疑论者,坦承他们把自己限定于"意识的事实";他们主张,不可能存在"超出"这些直接经验的推理或在这类经验"背后"的推理;他们的结论是,如果有这样的推理,则这一"行动"或投射本身就是另一种直接经验。舒尔茨因此满有资格作为前面描述的那种笛卡尔式怀疑论者。[10]

正如在黑格尔对此立场的刻画中明显可见的,也如在他与古代怀疑论的讽刺性比较中更明确可见的,整个研究进路的问题,按黑格尔的看法,就在于它怀疑得不够,它的怀疑尚不及古代人对常识经验完整性的攻击,而且它在它自己的定位点方面是独断的。他断言,根本就不清楚,可以存在一种直接的、"自解释"的、意识的事实,种种推理都要从它做出。这样一种立场之所以独断,是因为它假设心智直接感知到它是处在某个状态,而且这个状态就是这样一个状态(this-such a state)。[11]这样一个开端根本就不是自解释的;一种关于"它的可能性条件"的论述是必需的,而既然它是必需的,我们就要全盘拒绝任何由假设某种本源的"意识事实"而产生的问题。知识不是从非推理地得到保障的状态出发的推理。根本就不存在这样的状态。并且最终,这样一个主张就意味着,哲学的"知识问题"将转换为这个问题:关于对象(甚至"内感官"的对象)的判断在哪些条件下可以是真的或假的("客观的")。

虽然在这篇文章中,黑格尔主要关注的是,古代人对意识的这类据说无可置疑的基础的怀疑的优越性,但从它在这一时期所写的其他论文可以清楚看出,他已经深受康德影响,这影响来自康德就即便有着"观念的新方式"的怀疑论哲学家的"独断实在论"所做的类似攻击,而且特别来自康德关于"自意识"条件、[97]因而还有任何有意识的经验的必要"中介过程"的主张。这一思想定向,自然导致黑格尔在看待怀疑论的问题时,像康德一样,也从先验的角度出发。如果怀

疑论者之产生他们的反可能性，其可能性也必然预设一些本源条件，则本源的任务就是发现这些纯粹条件。（此句意在说明，怀疑论的思想也必有先验的前提。怀疑论者产生其反可能性，即指怀疑论者怀疑某物为不可能；而它能够推出这点，必须本身也有若干条件，是这推理所预设的。怀疑论并非是一超然独立的理论；怀疑本身绝不单纯；怀疑能够进行，必得有条件支撑。黑格尔反思怀疑论能够运作的先验条件。——译者注）这样一种定向已经削弱怀疑论在直接经验的确定性和有关对象的推理的可怀疑性之间所做的对比，它也提出一个先验问题，即在什么"条件"下，自我察觉以及在自我察觉与他我察觉之间的区分是可能的。

因此它也提出怀疑论问题，只是以一种不同的方式。即使能够证明，存在有任何经验的可能性的"纯粹条件"，而这样的条件也确保在内部经验和外部经验之间的一种区分是可能的（即使是在经验上难以演证的），我们也仍不清楚，经验对此条件的"依赖"最终与知识的可能性有什么关联。我们的强实在论者也许主张：那好，你不坚持，知识是从心智状态的发生而来的推理；你不坚持，我们有进入这类状态的某种直接途径，因而不会受到我对任何此类推理合理性的攻击。但是，我就看不出把这个论题转换为"先验条件"问题的价值。现在，既然你坚持，做出对对象（甚至对内在对象）的真判断的可能性，始终是相对于判断可能性的主观条件而言，那我现在就说，并不存在什么好的、不是狡辩的理由来假定，以此为条件的判断，关系到如其所是的世界的知识（knowledge of the world as it is）。[12]

从黑格尔的视点来看，这恰好就是康德因承认我们不认识物自身而深受其害的论证。由此，虽然康德本人不是像舒尔茨那样的"庸俗的康德主义者"，但他仍然是一个"心理学的观念论者"，还会受怀疑论者的攻击。这就暗示，黑格尔认为，他自己的观念论可以接受康德拒绝笛卡尔式的问题域，而又不继承先验的研究进路看来必然要承袭的康德式的怀疑论。还有另一个难以置信的秩序。

但已经逐渐清楚的是，黑格尔不会以某种直接"实在论的"方式

来尝试建立精神的自规定与“自在存在”的同一。事实上，如果怀疑论问题像先前那样提出，如果黑格尔要通过直接面对实在论的反驳来试图解决这个问题，那么，他的规划看来就没希望了。这时逐渐明确、尤其是在一个人简要考察《精神现象学》中所讨论的范围广大的话题时就可看出（所有话题也许都与先前所概括的程序化目标具有某种联系），黑格尔根本地改变了理解“精神的自运动的概念”的“客观性”问题所应使用的术语，正如他根本地捍卫这种客观性主张一样。要做出相当的努力，才能解释这种改变的本性，才能评价黑格尔是否以相关问题为前提在诡辩，但是，只有在这一改变的语境中，在这一观念论的规划中，在这一“演绎的”目标中，[98]《精神现象学》一系列其他方面的令人困惑的话题，从知觉到主人/奴隶，从观相术到基督宗教，才能得到理解。[13]

这一改变的一般意图是清楚的；正是在黑格尔为这一策略所提出的辩护方式中，他对哲学的某些原创性的和最具影响力的贡献才开始显现。也就是说，与他自己的观念论相一致，黑格尔所能用的唯一策略就是，砍除关于“如其自在的存在”(being as it is in itself)的标准实在论假设所包含的预设。也就是说，黑格尔将试图摧毁和排除这类怀疑的相关性，但这过程是循序渐进、逐步展开的，而不是直接回应它们。他将试图确定地指明，给定对象的某种拟定的概念的规定，关于对象是否必须甚或可以这样从概念上得到具体指定的怀疑，就是相关的、确定的怀疑，怀疑它们是这样，仅仅作为该概念自己的不完整性的一个结果。这又意味着，对黑格尔来说（一言以蔽之），“主体”和“客体”之间的这种“对立”，本身就是“概念的一个规定”，因而这种不完整性自身的补足，只能通过假设一个不断发展的客观性的概念。黑格尔常评论说，抽象的追问世界是否“真的”是我们所认作的那样，追问“就我们所知的一切”这个或那个古怪的场景是否可以现实地发生，这没什么意思。对我们概念框架的充分性的怀疑必须有某种基础，有一个具体的怀疑的理由(ratio dubitandi)，使之成为

严肃的怀疑,而黑格尔认为他能够指明,这样的怀疑的唯一合法基础就是他所称的"精神对它自身的经验"、一种始终为"发展着的概念"所规定的经验。如果这是对的,那么大致说来,黑格尔所追寻的就是,以一种方式演证概念的"最终的"或绝对的客观性,但不是演证,自在存在可以被认识为我们所构想的那样,而是演证,一个以概念为条件的现实性是"存在"在可理解的意义上所能是的全部,甚至对最坚定的实在论怀疑论者都是如此。或者,你也可以说,黑格尔所讲的怀疑论者,被拉入观念论的计划,而不只是"被驳斥"。[虽然这样一种规划尚不清楚,但黑格尔所提议的某些方面还是可见于一些段落,在那里,他攻击康德的"物自身"学说,并像费希特一样,不只主张我们能够认识,如其所是的世界独立于我们的先验条件,而且主张,主体对它自身的知识,若得到适当的理解,最后也可以算作是对物自身的知识,而后者却是康德(悖论般的)否认的。]如果我们有此认识,则我们得到这种认识,实际上就是通过系统地克服基于实在论假设的任何反驳,黑格尔认为他能够指明,这些反驳是在或许由某个概念所规定的一个"经验"之内产生的。这就是《精神现象学》克服怀疑论必须采取的方式。并且,它把我们带向一个论题,如果以上对黑格尔方法论的浓缩的、但必须承认也是相当模糊的概述要得到评价,这个论题就必须更为详尽地得到解释:黑格尔这种所谓诉诸"精神对它自身的经验"所指的是什么。[14]

但在解释这个论题之前,我们应该简要指出,在何种范围内,这种对黑格尔规划的后康德式陈述,已经与一种人们广泛持有的黑格尔观点相冲突。[99]毕竟,也许可以断言,黑格尔被认作一个原生的实在论者;不管他以此主张所指的意思为何,他的确断言,我们认识如其自在那样的"实在/绝对精神"(否认康德的"物自身"剩余这还能等于别的吗?)。然而,正如我们刚才所见,黑格尔也主张,实在性是发展着的概念,而这当然暗示一种当代反实在论,在此,真的主张都被处理为相对于某种黑格尔式的(概念的)标准而言,这种标准就等

价于有保障的可断定性、或可证性、或在一个观念理论中的成员资格。并且，正如至今所表述的《精神现象学》的规划那样，似乎的确可以认为，黑格尔同时提出这样两个主张，或陈述一种根本反实在论的、观念论的立场，仿佛它没有任何实在论的竞争者，因而自身就可以被诠释为构成了“如其自在的（也许自在的）实在”。（实在一般被认为是自在的存在，即不依赖我们；是不变的存在，即始终固定在那里作为我们的对象。但黑格尔指出，实在服从我们的概念条件，但也并不因此就失去它的实在性；实在是变化的，它以我们的概念条件的变化为锚，但也并不因此就失去它的实在性。——译者注）如所指出的，这就意味着，他要消除实在论—怀疑论对各种可能的“精神形态”的内在发展着的概念性和一种专门意义上的“现实性”（actuality/ Wirklichkeit）的发展发动攻击的可能性，由此可以使他立场的如下反直观后果变得合理：如果现实性是由一个内在“自规定的”概念所构成的，就必须说现实性在“变化”。[15]

三、意识的经验的科学

在《精神现象学》中的序言和导论中，对“由精神所做的这样一种自考察”应该怎样，有一个抽象的、常常让人迷糊的概述。我在本节中将讨论该解释的具体术语。但我们也应简要提醒自己，鉴于黑格尔观念论在智识上的承继关系，为什么它在“客观性问题”上的立场本身，也应与他所提出的绝对论的解决一样独特。

首先要考虑，在黑格尔叙述由《精神现象学》所提出的理据的结论或终点时，很可能他是以先前所用的术语（克服怀疑论、主体与客体的同一、把真掌握为概念）来描述这种绝对知识，正如很可能他也以这些术语来表述类似下面的内容一样：

> 经过这样的发展，精神把它自身认识为精神，它就是科

> 学;科学是它的现实,是它以它自己的要素为它自身建立的王国。(PhG 22; PS, 14; C15)

并且,"最后,当意识自身把这把握为它自己的本质时,它就代表绝对知识自身的本性"(PhG 62; PS, 57; C62)。这样的段落更为直接地证明前面提出的要点:黑格尔对由他的观念论所引起的客观性和怀疑论问题的解决,一定包含着,以一种方式论证说,精神的这种自认识,虽然不是与"在真中所存有者""形而上学地同一",但总还是以某种方式在界定或先验地构成"对象"的可能性。

这样提出问题应可清楚说明,为什么如此之多的评论者做出的结论,要么说形而上学的阐释是正确的(精神一元论观点),要么说黑格尔那里的"活的"东西只是他关于精神对它自身的经验的理论,[100]以至于他有一个自身强大的"哲学人类学",一种应当与"绝对"或科学的视点相分离的"文化"理论。表面上看,任何其他观点也许似乎都不能要么公正对待绝对知识的主张,要么公正对待"精神对它自身的知识是科学"的主张。我已经指出一些理由,说明为什么前一种观点不能解释黑格尔核心的观念论规划,其他理由我会随他观点的展开再行提出。至于后一种"分离"步骤,黑格尔本人也会强烈反对。他经常主张,我们要能理解他所谓精神"使它自身成为它的如其所是的对象"所指的意思,我们就势必要认识到,由此"认识和真的分离才得到克服"(PhG 30; PS, 21; C24),并且在这种自身知识中,我们已经达到"认识的单纯的一,在真的形式中的真"(simple oneness of knowing, the True in the form of the True, PhG 30; PS, 22; C24)。

然而,在完全的"自意识"和绝对知识之间的这样一种联系,到现在为止,应当听来不会奇怪,也不需要上面建议的两个选择。首先,正如我们较为详细见到的,在自意识和一个主体之形成关于对象的判断这一本源可能性之间的一般联系,其基础已在康德的统觉学说和费希特与黑格尔对康德的把握中奠定下来。如果(当然这是一个

很大的"如果")黑格尔版本的"演绎"可以得到辩护,那么,主张精神对它自身的充分知识是一种绝对知识,就没什么不同寻常的地方。因为它是一种自身知识,而对象知识的可能性正依赖它而存在。其次,黑格尔不同意康德所说,被给予性的某种纯粹表象是可获得的,也不同意他的纯粹直观观点,这种异议虽然极大地改变了一个主体也许先天地把它的经验带入一种统一的各种方式的客观性问题,但它没有消除客观性问题。它仍然是黑格尔完全接纳的一个关键问题。第三,后面这点应该提示出在黑格尔规划中的费希特遗产:当它、如它作为一个问题产生,这个客观性问题也不涉及一个"单纯质料的杂多"的纯粹综合,而只能被理解为,主体关于某种"自我对立"的经验,即主体把一个可能经验投射为"内在不足的"和"内在可校正的"经验的某种方式。(之所以"内在",是因为在这样一个层次上经验性的校正是不可能的。)并且,这是一切最模糊的问题所开始的地方。后面这种理解至少大致上是指,(1)一个主体与对象的认识关系,仅当该主体依赖一般对象的某种概念时,才可以被指明为可能;(2)这样一种依赖虽然常常潜藏深处,但仍然反映该主体的自发统觉,也就是一个不受经验性规定的概念,它反映着,主体把它的经验对象"认作"是这样的对象;(3)在任何这样的拟设的(putative)经验对象中,如果这样一个概念的规定还不足以作为一个自意识的对象经验的条件,则这种充分性可以得到内在规定,为此只须描述这样一个经验会像什么。有了这样一个对象概念,[101]与对象的认识关系就不能连贯地建立起来。在这种意义上,一个主体或一个投射出的"候选"主体,就可以说是"对立于"或"不满足"它自身。

问题是,所有这种"对立"和"克服"应该如何被描述,也许事实上是被描述为精神自我教育的某种观念化"历史"。再者,这不仅是统觉的主观性和客观性的联系,如果黑格尔要有任何说明他自己主张的充分性的标尺,这种联系就是必须予以说明的;这个论题,以这种方式提出,也有助于解释,在作为一个整体的《精神现象学》中"主体

对对立面的经验"这一论题的宽度和广度。如以前所指出的,黑格尔力图既改变"精神对它自身的经验"的结果的客观性得以评价的方式,又捍卫这样一种全新界定的客观性。在实现前一个目标时,他开始提出一种论述来说明,一个观念化的主体(任何可能的主体),如何以及为何会经验到它的自规定的活动与它所试图规定之物之间的一种"对立"——用我们前面的话来说就是,为什么一个主体会怀疑,它看待事物的方式是事物所是的方式(the way it takes things to be is the way things are)。如果这一论述要有可能提供一个足够一般的描述,说明前面描述的演绎策略所会运用的那种经验到的对立,也就是由于既拒绝纯粹直观又想实现后一目标所带来的对立,那么,它就必须具有很高的一般性、而且也要足够全面,这样才能解释这种"对立"的本性,因而也解释源自于它的怀疑论怀疑。并且,一如往常,黑格尔继续指责并试图提供这种极为一般的论述。他试图说明这样的问题,比如,一个主体如何和为何会发现,它对另一主体的观点为这一主体所"反对";社会的主体、群体或阶层又如何发现,他们的欲望,尤其他们对自己的欲望的观点,为其他社会主体、群体或阶层所反对、所否定;具有政治生活方面的某些概念的政治主体如何会(和已经)发现,他们自身有时处于一种"悲剧的"对立之中;劳动甚或拜神的主体又以何种方式发现,他们对自己活动的经验"与它自身相对立";等等。

在这里,除了讨论黑格尔将如何解决他给他自己所创造的巨大客观性问题这个一般性的、但仍然相当程序化的论述以外,我们还可以概述《精神现象学》序言和特别是导论中所提出的更为专门的讨论,来看看它是否对此问题有所帮助。

在将科学(Science /Wissenschaft)只是松散和暂时地界定为对绝对的知识或者"真"之后,黑格尔指出如下明显内容:任何具体的这种对象概念开始都只是如此,跟任何别的东西一样的一个概念,最初仅仅只是他所称的一个"现象"(PhG 55; PS, 48)。之所以这样,是

因为这样一种拟设的科学"是沿着另一知识模式上场的",因而干脆就与这些其他的东西一样可疑,也许只是一个"空洞的断言"。在这一语境下,[102]黑格尔为他自己设定的问题就是,要指出绝对主张的这些显现,如何"使它自身摆脱"这种"看似绝对的现象"(merely seeming to be absolute / von diesem Scheine)的状况(PhG 55; PS, 48; C54)。

黑格尔认识到,这听来直接就像,简单考察那些用来为有关各个概念的"绝对客观性"的主张做辩护的论证,于是他迅速行动以校正以下印象,即他自己在《精神现象学》中的"表述"(exposition/Darstellung)"似乎不是科学,不是以它自己的方式自由的和自运动的"。并且,在开始捍卫他自己对此客观性问题的"表述"的科学本性时,他一口气讲出《精神现象学》最具争议也最吸引人的那些层面。这个陈述

> 可以被看作是,自然意识在奋力向着真的知识前进时所经的道路;或被看作是灵魂之路,灵魂经历它自己的一系列形态,仿佛这些形态是按它自己的本性给自己预定下来的驿站,从而它就可以把自身纯粹化而成为精神,因为通过完全地经验它自己,它就获得了对它的自在存在(what it is in itself)的知识。[PhG 55; PS, 49; C54-55,德文原文:sondern sie (diese Darstellung) kann von diesem Standpunkte aus, als der Weg des natürlichen Bewuβtseins, das zum wahren Wissen dringt, genommen werden; oder als der Weg der Seele, welche die Reihe ihrer Gestaltungen, als durch ihre Natur ihr vorgesteckter Stationen, durchwandert, daβ sie sich zum Geiste läutere, indem sie durch die vollständige Erfahrung ihrer selbst zur Kenntnis des jenigen gelangt, was sie an sich selbst ist.——译者注]

后来,这一"意识教育自身达到科学的详尽历史"据说还包含着,"自

然意识"努力使自身摆脱对它自己的现象地位的怀疑这一活动的一个"必然进展"和一个最终"完成"。

在整个导论中,黑格尔对此"自然意识"的刻画,大体就像它在早期著作中提到"反思"或反思的观点时的刻画。这意味着,所有与他所称的"思辨的"(现在是"科学的")观点不同的观点,都被刻画为一种内在的二元论,一种主体和客体的分离。用他的话来讲,这意味着,意识的可能性预设了,一个主体能够"把它自身区分于某物""同时又使它自身与该物相关"(PhG 58; PS, 52; C58)。他就是以这种方式来阐述如下论题:一个主体如何可以说是规定地意向它的对象的,如果仅仅处在一个状态或具有一种经验还不能算作这样一种意向的话。然后问题就是,如何说明意识的这种"自然的"或构成性的特点,一个有意识的主体又如何如它所做的那样,逐步判断那些被视为察觉对象的对象。在《精神现象学》中,他把这种观点称为"自然的"观点,以强调它对我们思考方式的约束力量(the power of its hold on the way we think);某些"主体"能够追问,他们的道德主张是否有客观的可辩护性或他们的认识主张是否有客观的保障,而考虑这些主体的确也是很自然的。鉴于一种主观性观念认为,存在一些道德主张或可能知识,它们只是在某种意义上作为一个主体的自规定活动的一个"结果",这一点当然尤其正确。诉诸任何类型的客观权威的任何形式的知识或主张,都不能免于这一"分离"的可能性。

总之,通过援引自然意识的自我考察作为"进入科学的场景",黑格尔是在预设:存在有各种基本方式,由这些方式,一个经验者可以理解它与对象的关系;这些概念,或关于绝对的预设,是经验可能性的条件,至少在它们不可为经验修正的意义上是这样。(他现在必须成功地鉴别这些概念,并捍卫它们的基本性,也捍卫在他看来任何经验者在提出这一预设或另一预设时必须承受的那种转化的本性。)并且,他认为,一个绝对观念论的演绎,可以由这种自我转化造成,因为(1)这样一种演绎,一种说明自然意识最终会预设观念论为真的演

证,是科学的立足点在驳斥反对意见时可以避免狡辩的唯一途径;(2)鉴别自然意识的这些预设,就是鉴别那些如此深层而根本、以至于构成科学的唯一替代的预设。因此,如果所有假定概念与对象的非同一的“基本”立场都可以被指明为,预设了充分发展的概念与对象的同一,那么,这一同一就将得到确立。这就是为什么,为自然意识建立科学,就是有关绝对知识的怀疑论的可能性得以最终克服的原因。[16]

所有这一切把我们带回到由导论的主张所引发的最深层论题:黑格尔最初如何刻画意识的本性,以使它可以被说成把自身经验为黑格尔说它经验的那样,并把自身转换到一种“科学的”方向。这种刻画可以总括在一个简短句子中,虽然我也一直主张,若不考虑黑格尔对康德和费希特的把握,它就无法得到理解或辩护:

> 但是,意识自为地是它自己的概念;因此,它直接就是超越限制(the limited/ das Beschrankte),而因为这个限制属于它,所以它就是超越它本身。(PhG 57; PS, 51; C57)

这一主张的康德根源在后来的一次意识刻画中更为明显:

> 因为意识一方面是对对象的意识;另一方面又是对它自身的意识;是意识对它为真的东西,以及意识它自己就知道这种真。(PhG 59; PS, 54; C59-60)

这两段表明,黑格尔吸收了康德关于经验的必然地统觉的本性的主张,也吸收了费希特就此认识活动的自发的、活动的本性的强调。如我们将会更详细见到的,它们也表达出,他拟对康德做出校正(这种自我意识“依赖”经验到的概念发展,而不依赖范畴表),他也将以不同的方式回答费希特的问题,“我是如何自为的”(不把它作为根据的一个原始来源,而却至少部分地作为此前的自阐释活动的一个

结果)。

也就是说,黑格尔只是假设,我们以前所描述的、有关"意识"或经验性知识的固有的不可消除的反思性这一康德式论点,虽然他已经用自己的术语表达康德的统觉判断理论和费希特所说的经验的"双序列"性格(double series/ doppelte Reihe character of experience)。[104]但这些术语也表明,同康德、费希特和谢林那里一样,经验的这一自身关系的要素,不是被看做某类自察觉,或某种对自己心智状态的注意。黑格尔不是说,意识在认识一个对象时,也(甚或"实际上是")察觉到它的心智状态和活动。虽然他这里没有清楚地为此主张进行论证,但刚才引用的那几段话至少表明,他主张,意识的确是"对对象的"意识,也是"对它自身的"意识。而且,他把"对它自身"的意识解释为,"意识它自己就知道这种真",而不是"意识它的心智状态或主观的构成活动"等等,诸如此类。黑格尔就是以这种方式表述到现在已经熟悉的要点:在比如说定言判断中,我们是自我意识地在断定;断定的行动是复杂的,因为它不仅包含我们断定之物的表象,而且也包含我们运用一个进行断定的标尺,一个与我们断定它是什么(what it is)不可分离的经验成分。我们所认之为"真"的东西(在这个例子中是命题的内容)和我们把它认之为"真"这个活动,这两者都包含于其中。

我认为,记住康德的这些范畴,会较为容易看出,黑格尔在主张如下说法时所说的意思:

> 意识把它自身与某物相区分,同时又使它自身与该物相关,或者,按有的说法,它是为该意识的某物。(PhG 58; PS, 52; C58)

黑格尔接着又在大力吸收康德观点的基础上前进,由此可以清楚看出,他之所以能够提出这个主张,是因为他把意识看做是判断的意识,是通过在它的主动判断中建立一个对象、从而具有一种"与对象

的关系”。意识使它自身与对象相关。并且，在我看来，正是因为黑格尔假设意识以统觉的方式这样做，所以，他也可以主张，意识把它自身与对象相区分；它建立了这种关系，因而必定了解，对象可能不同于它为了意识而被诠释的那样。

这一定向的重要意义，以及它与黑格尔自己思辨语言的关系，在《精神现象学》的序言中更加清楚。虽然前面指出的观念论预设是在黑格尔的新术语之内被转化，但正如我们所说，这些预设明显可见于来自序言的那个著名段落，在此段中黑格尔主张，“一切都取决于把真的东西不仅把握为实体，而且同样也把握为主体”(PhG 18; PS, 10; C10)。在讨论这个作为主体的实体时，黑格尔声称，实体只有作为主体时才是“现实的”(actual/ wirklich)，也就是，只有作为这个主观性的“建立自身的运动”，或“中介它使之成为与它自身不同的它者”，才是现实的(PhG 18; PS, 10; C11)。我认为，黑格尔就是通过所谓自设立来表达，统觉的判断在经验可能性中的必要作用，而所谓“成为”最终会“与它自身”和解的“它者”这种说法，则表达了怀疑论的担心，这些担心是因为坚持主观性在经验中以及在这些担心的最终解决中的作用而引起的。[105]

这就是说，如果我们记得，在费希特关于经验的由自身设立的本性、因而还有它与由此所导致的非我的“疏离”的论述中、在谢林对主体—客体对立可“从之”理解的那种自身的智性直观的论述中，统觉学说的命运，那么，如下这种黑格尔语言似乎就很像同一主题的一种延续：

> 它[实体]，作为主体，是纯粹的、单纯的否定性，因而是单一的东西一分为二，或树立对立的二重化过程，而这又是这种毫不相干的多样性及其对立的否定；只有这种正在重建它自身的相同性(sameness/Gleichheit)，或在它在中的己内反思(reflection in otherness within itself)，而非原始的统

> 一性本身或直接的统一性本身,才是真的东西。(PhG 18; PS, 10; C11,"在它在中的己内反思"在商务印书馆中译本为"在他物中的自身反映"。德文原文:Sie [Die lebendige Substanz] ist als Subjekt die reine einfache Negativität, eben dadurch die Entzweiung des Einfachen, oder die entgegensetzende Verdopplung, welche wieder die Negation dieser gleichgültigen Verschiedenheit und ihres Gegensatzes ist; nur diese sich wiederherstellende Gleichheit oder die Reflexion im Anderssein in sich selbst – nicht eine ursprüngliche Einheit als solche, oder unmittelbare als solche, ist das Wahre.——译者注)

这里所提到的原始的"否定",是指康德观念论的否认直接性的可能性,不管是在现象的被给予性中,还是在唯理论传统的智性直观中,都不存在这种可能性,与此否认紧密相联的是,他坚持经验的可能性所必需的以自身为中介的或统觉的要求。正是这个必要的、主观的"否定的活动",才导致反思的二律背反和二元论,而在康德或费希特的观点之内,这个活动是不能够被克服的,它要求一种最后的"二次否定",或如这里所阐释的,要求以一种方式消解反思本身的基本"对立",即在为我们所把握的(因此也为我们所"否定的")对象和如其自在那样的对象之间的对立;或消解先验的怀疑论。

事实上,在序言的一处,在黑格尔解释"绝对知识"的"中介"本性时,他指出,这种中介

> 无非是运动着的自相同,或者是己内反思(reflection in itself / die Reflexion in sich selbst),是自为存在之我的环节,是纯粹的否定性或单纯的形成。(PhG 19; PS, 11; C12)

这一连串同位语是相当有启发性的,因为纯粹的否定性自身的一个同义词是"自为存在之我"(being – for – itself I/ fürsichseyenden Ich),这明显是指康德的统觉性的我。[17]

一旦这一点至少暂时被建立起来，我们就可以接着追问，黑格尔不只说，意识是在经验中“对它自身”的意识，而且还说，它潜在地是“对它自身的概念”，这究竟是什么意思。[在序言中，黑格尔的术语有所改变，他把意识的概念的要素作为“形式的自身运动”（PhG 19; PS, 10; C12），它必须与“本质”和解，虽然他所提出的这个要点与导论运用概念和对象的情况一样。]这一主张显然把反思判断的可能性，与各种模式或各种类型的描述、分类和范畴化等紧紧联系起来了，但令人沮丧的是，黑格尔几乎完全没有谈到一般性的层次，或其他逻辑特点，这些特点本来界定了“这种”概念在经验中的优先性这一论题。显然，当他提到这种概念（the Notion）在意识中必然固有时，他不可能是在谈知识主张中所使用的任何概念（concept）。《精神现象学》的任务不可能在于指出，我们对任何概念（concept）的客观性的怀疑都可以克服。虽然黑格尔会不无正确地主张说，他关于概念性（conceptuality）本身的充分论述，因而也是关于那些表达事物的“绝对”本性的概念（Notions）的充分论述，必须留待他的“逻辑学”第三卷，[106]但是，我们应当有些迹象可以表明，在他谈论“概念”于*意识的自我考察中“实现”时所指的意思*。

确实有些迹象，说明在他把自然意识的经验与科学本身的现象同一起来的段落中他所指的意思。这表明，有意识的经验的一个条件是某种（通常潜在的）概念的预设。鉴于刚才引用的段落，这点现在所指的意思似乎就是，意识建立一种“与对象的关系”的可能性，取决于意识潜在地把它自身认作与一般对象有着某种关系，而意识对对象的判断也受到有关它将要与之建立关系的是什么的某种规范假设所制约。由于特殊类型的对象的概念（concepts）是必须已经由与对象的交互作用而形成，因而这样一个先天标尺也开始发挥作用，所以，这个概念（this *Notion*）就不能够经验性地被建立或被否证。一般性的这样一个“标尺”层次显示在下面这段中：

> 因此，在意识从它自身之内确证为自在存在的或真的东西中，我们就有了某个标尺(criterion/ Masstab)，意识自身建立了这个标尺，并依它来衡量它的认识(by which to measure its knowledge/ sein Wissen daran zu messen)。(PhG 59; PS, 53; C59)

这段以及《精神现象学》自身的思路都表明，黑格尔在此所讨论的是：意识"对它自身的概念"，它关于所要认识的实际存有之物(序言中所说的"本质")、同时也关于意识自己得以能够认识这样一个实在的方式(序言中所说的"形式")的预设，是否是它在这个或那个环节所认为的那样。他的兴趣在于，经验的某种观念、对一个与对象的判断关系所能建立的条件的自我理解，是否可以成功说明这样一种判断关系。

就当前目标而言，这样一种讨论，作为一个整体，可被认为在确证："任何对象意识所固有的概念"，或黑格尔有时也称的、在"实存"意识中所预设的"本质性"，或他有时又称的、在任何对实存的知识中"对它自身的知识"(PhG, 35; PS, 28; C31)，乃是决定对象可能性的一个标尺(criterion/ Masstab)。并且，黑格尔对此理论维度的提法之所以不同寻常，就是因为他想指出，这种标尺的预设能多深就多深——它包含一个对象状态自身概念(a Notion of objecthood itself)，一个关于所存有者的标尺。再者，他已经提出，这类概念应该在一种经过重构的可能概念的论述之内来理解，这种重构也许指明，如何以及为何，对象可能性的某个特殊概念，要作为这样一个概念发挥功能，仅当它们以黑格尔所认为的方式与其他概念系统地联系并因而得到扩展或转化。[18]

黑格尔把这种经验称为"意识验之自身的辩证运动"，他声称它"既是对它的知识也是对它的对象"来实行(PhG 60; PS, 55; C60)。显然，黑格尔观念论中的许许多多观点、也许是每个观点，[107]都将

涉及他是否有能力演证，我们的概念得以在一个逐步越来越广的体系之内变化的方式，也可以被理解为，绝对的一种逐步越来越充分的表达，或“任何事物”的“规定”，或任何事物为了有任何特定的偶然特性就必须具有的存在论构件。我们如何能够认识这是这样，或我一直在说的《精神现象学》的先验怀疑论问题，这就是它必须解决的问题。

并且，正如前面指出的，又是这个客观性论题的一般性，依我提出的这种阐释来看，引入了其他读者认为在《精神现象学》中极为重要的“生存论的”和“历史的”主题思想。这就是说，考虑本章前两节的结果，亦即，认定《精神现象学》有一种演绎的意图，找出这样一个演绎在一种实在论的怀疑论中的问题，并如前文简要概述黑格尔在完成这些目标时的“内在论的”（或用一个更著名的词，“辩证的”）程序，这样会带来什么结果。按黑格尔的观点，一种充分想出的怀疑论（即不是以经验性为基础的对于现代性的怀疑论），潜在地是“绝望”的一个来源，而不仅仅是一种“怀疑论的态度”。之所以这样是因为，在任何关于认识主张的批判考察中，我们都发现，既有可能去质疑任何给定主张的合法性，也有可能去质疑为存在有任何这类规定的主张所预设的一个潜在的对象概念。同时，由于黑格尔认为，他能够指明，不可能主张不存在对对象的自意识的经验（不存在所谓单纯的感性确定性和自身确定性），而且也能够指明，诉诸知识的形而上学的或自然主义的基础徒劳无用（它们要是知识的基础，它们也就必须被一个主体看做是这样的基础），所以，任何潜在概念在这种怀疑论面前的充分性问题，都只能相对于其他可能的概念来理解。这样一个概念是为经验存在所必需的；而既然经验的确存在，因此合法性问题只有相对于其他可能的概念才会产生。但是，这意味着，合法性的这种相对的充分性的意义仍然好像悬而未决。并不存在什么独立的标尺，可以帮助我们决定，一个充分的、完全的、构成性的对象概念应当是什么。并且，因此正是这个诸问题的语境中，黑格尔的《精神现象

学》才可以被说成从根本上转换传统的认识论观念。因为,随着论题以这种方式被建立起来,黑格尔就着力指出,任何潜在概念(天真的实在论经验论、原子论的形而上学、后牛顿的科学、康德式的观念论等等)的演绎合法性论题,都首先包含着一种论述,它说明为什么、以及在何种意义上,这样一个概念也许会显现为,或也许已经被"经验"为,[19]在某个或其他时候对精神是充分的(鉴于并不存在对此充分性的任何其他根据),它也说明,为什么、以及在何种意义上,它也许会逐渐被经验为不充分的。这两个要素最终都必定会涉及,各种实践、制度和"自理解",传统上,这些并不包含在认识论或批判理论中。

所有这一切仍然相当含糊[108](尤其是这种观念,即某个东西从某种全盘的、与文化相关的方式上"被经验为是不充分的")。在转入黑格尔对此类主张更为专业的(但并不必然是更精确的)说法之前,我要提出一个重要的限定。因为,一个"知识共同体"在逐步理解它自身和这个世界时所用的基本原则,对此要做历史上相对的或发展的评价,这个评价问题就又引出黑格尔的大怪物——"辩证法"。我不想试图在此增补讨论这一话题的浩大文献,但下列区分对于理解黑格尔在《精神现象学》中的观念论论点极为重要。考虑某个概念的标尺 B,它不是在某种绝对的和实在论的意义上可辩护的,但因为 B 改进了 A,而 A 是迄今所得的最佳选择,所以,它可从任意两种方式之一来理解。一种方式是目前为止较强的,它主张,鉴于 A 的内在困难,B 是这些困难唯一可能的解决,因此代表对 A 的一种"必然的"校正。较弱的论点则认为,B 的确以一种适当的方式解决了 A 的不足,并向任何一个反对者发出挑战,要他们提供一个更好的解决。由于第一种方式看来就像在努力证明,一个否定性的生存论的真理,因此它的抱负看来毫无希望,即使黑格尔所说的某些内容暗示,这就是他对这种发展的或相对的演绎的观点。但是,如我将尝试指出的,他的观念论的许多重要内容(不仅本身重要,而且也因为历史的理由而重要),能够用后一种较弱的论述来辩护。我下面将只关注这样一种

演证,因此也关注黑格尔各个主张的合理性而不是必然性(the plausibility rather than the necessity)。这将引发一个有关绝对知识的问题,我将在考察《精神现象学》的结尾部分回到这一问题。[20]

总之,由于黑格尔常常把他的观念论目标描述为,比如说演证"在绝对的它在中的纯粹的自认识"(PhG 22; PS, 14; C15 - 16),所以就不能通过演证"它在"(otherness/ Anderseyn)实际上不是"它在"来完成这种演证;事实上,它仍然是"绝对的它在"。黑格尔在整个序言和导论中的提法,已经把康德和费希特的必然地统觉的意识的观念,扩展为寻求在经验中的这种"它在"的概念的条件。这就要他捍卫概念性自身,接受一个概念要算作这样一个概念(或在本书中算作一个基本的"意识形态")所必须具有的逻辑特性,演证在一个充分的自意识的科学之先的一个主体在任何形态之内的"经验"都必定是不充分的和自否定的,并且,最后也最重要的,演绎这样一个完成了的体系即这个概念它的客观性。因此,在《精神现象学》中,这就相当于,一旦概念与对象的那种关系的充分发展已经得到阐明和发展,对任何关于概念--对象"同一"的怀疑论做出一种扩展的归谬论证(reductio ad absurdum)。于是,所讨论的同一就相当于,有计划有步骤地拒绝那种认为在我们的世界经验的必要条件与世界自身之间存在非同一的怀疑论主张。[109]

四、反对意见

这样一种对《精神现象学》的研究进路引发几个文本上和主题上的可能反对意见,其中多数都可通过注意文本细节而得到最好的答复。正是在那些细节中,我们才能确定,前文的说法是否最好地描述了黑格尔认为自己在做的事情,以及他是否还真有可能捍卫他那些雄心勃勃的主张。但是,有一些一般性的论题可以在这里简要地说

明一下。

首先,有一个文本上的争议。本章第三节的标题是《精神现象学》的原有标题,它已经表明最初的问题。这个论题特别关注《精神现象学》的角色:它既作为黑格尔的"逻辑学"(Science of Logic)和依赖"逻辑学"的体系的一个导论,又作为它们的一种演绎。我这里描述的研究进路,虽然看来清楚地得到来自黑格尔在《精神现象学》和大《逻辑学》中所说内容的支持,但却没有成为许多有影响力的评论著作的一个流行研究进路。如福尔达所指出的,那些非常认真对待黑格尔规划的体系的以及在该意义上的"科学的"本性的人,会觉得《精神现象学》是一部可有可无的年少之作。[21]他们相当严格地对待黑格尔关于他的规划的其他主张:他的体系不能够有一个导论,绝对科学的立足点不能够依赖任何该立足点之外的东西来达到它自己的合法化(或者:不能够有任何方式使绝对科学的立足点是可为"自然意识"所理解的或辩护的,黑格尔最后认识到他试图这样做的错误)。另一方面,那些认为《精神现象学》是黑格尔最为成功、最激动人心、甚至最具革命性的著作的人,则常常觉得,《精神现象学》的研究进路优于它所旨在辩护的任何体系规划。在许多这样的评论者看来,黑格尔在《精神现象学》中的重大突破就在于能够指明,即使最抽象的或也许"纯粹的"哲学的立场,也能够、事实上还必须在"精神的具体的自意识"的情境之内来理解,或甚至被理解为"精神"的生存成就;这种研究进路允许我们首次看出,历史、社会实践,宗教和哲学之间的关系;而如果把它仅仅看作一种预备,为着把概念的实在的某个神秘化领地重建为哲学关切的中心,则这种洞见就会丧失或至少遭到不公正的贬低。[22]按其中任一研究进路,《精神现象学》作为绝对观念论的有效性的一种演绎的角色都被否认,这要么是因为一种更加拔高意义上的这样的观念论(它不必有也不能有一种导论或演绎),要么是因为对此观念论的一种更具怀疑色彩的观点(走向一种绝对科学的思路,代表从宗教上或从形而上学上拒斥《精神现象学》的成就,

而不是扩展后者)。既然我反对这两种研究进路所预设的对绝对观念论的观点,我认为有可能,把《精神现象学》理解为黑格尔的体系规划的一个成分,而又无须要么牺牲它的洞见,要么使该体系的规划成为不连贯的。[23]

但是,这个"程序"问题还只是围绕《精神现象学》一书的许多争议的开始。[110]一个人若主张,《精神现象学》作为一个整体,是在致力于建立一种不受怀疑论的否定影响的观念论立场,这就清楚说明,他把这本著作作为一个整体看作是已经具有这个结果的,而且在该书中存在着一个相互联系的论证达成了这个结果。而这也不是一个流行的立场。促成争议最多的是黑格尔自己,因为它在许多最重要的建筑术论题上保持沉默,因为他仓促拼凑他的词项表(table of contents)结构,以对所有部分之间的联系提出一份实际深不可测的概览,而且也因为它在后来《百科全书现象学》作为主观精神的一个分部有重复时就砍掉了 1807 年《精神现象学》的许多内容。学者们很艰难地试图为这本著作的一个统一图景做出辩护,这一图景尤其要能解释,文学、政治、历史、道德和宗教(第六章和第七章)的论述,为什么被"加到"(看来如此)这本著作现在这样的三位一体的结构之中,即意识—自意识—理性的论证结构。长期以来,哈尔林(Haering)坚持认为,这三个主要部分组成《精神现象学》最重要的"导论"工作,这种观点具有广泛的影响力,甚至在那些希望发现某种更加统一的解释的人那里也是如此。近来,奥托·珀格勒(Otto Pöggeler)有力摧毁了哈尔林确立其主张的文献学证据,但珀格勒也因他自己对该书创作方面的阐释又增加了争议。[24](他主张,黑格尔最初想写一种"意识的经验的科学",它会以从自意识到绝对自意识因而再到绝对知识的发展为核心,但到 1806 年夏天,黑格尔开始改变他对这本著作的想法,把支持该书主张的主要力量,转向论"精神"的章节,并改变了这本著作中的许多核心概念。最后的成品,在珀格勒看来,就代表着这两种规划不尽统一的历史痕迹,是一部在先前文

字拭去后重写的手稿，因而不能够被解读为是一部计划连贯、表述完好的论证著作。）

《精神现象学》在整个体系之内的地位以及这本书自身的连贯性或不连贯性这两个问题，本身就值得进行并且已经产生了专著形式的研究。[25]我的意图主要不在清理，有关黑格尔真实意图和可能发展、他的想法转变以及诸如此类的大量证据。如在前一节中所指出的，至少在观念论的问题方面，既有一个清楚的语境，说明黑格尔在《精神现象学》中所讨论的核心问题（彻底克服一种对"概念—客体"距离的怀疑论），又有一个至少开始时很清楚的陈述，说明该任务与概念的或"逻辑"的科学之间的关系。于是，就应该有一个作为主题的问题，是可以在本书中研究的，而这一问题，能够从第一部分所展开的观念论语境出发来理解，也可以被用来至少质疑这本著作的一般建筑术、这本著作作为一个整体在建立它的目标上是否成功。（也就是说，黑格尔是否成功把握了它在康德和费希特那里所发现的观念论视点，并成功解决了它的最大问题——先验怀疑论，[111]而又没有倒退到一种前批判的、或浪漫主义的、或谢林式的形而上学？）也许有时难以跟随这个主题线索，也许某些支持这一主题的论点会失败，也许也不可能在它的基础上建构对整本著作的一种阐释，但我希望可以指明，讨论这种观念论的问题域，这会更清楚地说明这两个阐释论题，也有助于揭示黑格尔对它的研究进路的力量（即便也许没有最后成功）。

不过，对这整个研究进路还有另一种似乎合理的反对意见。赋予《精神现象学》对科学的立足点一种演绎辩护的角色、认定它关注怀疑论并考察"知识问题"，这似乎全都违背黑格尔导论的著名开篇评论的精神实质与文字内容。在那里，他似乎已经否认我们所说的认识论的可能性，或否认对知识可能性的任何一类先行研究，与前文所提出的关于《精神现象学》有认识论意图的说法正好相反。他似乎嘲笑这种假设，即我们首先必须确保我们的"工具"或媒介对它想要

把握的对象是充分的，我们应当从“不信任”我们对我们有能力进行“科学地”认识的不信任开始，他也指责说，怀疑论本身的诸问题已经独断地假设，知识和对象之间的一种关系（因此也假设它们之间的一种可能距离），而它本没有权利去这样假设，他还说，整个这种准备的狂热正好是一个借口，不埋头去做“提供概念”自身的艰苦工作。在《百科全书逻辑学》中，他以他的著名指责重复上述批评，说批判哲学让他想到经院哲学家的解决办法，在知道如何游泳之前不要贸然下水（EL 43; EnL, 14）。[26]

但是，这些主张中任何一个都没有摧毁把一种批判的功能归之于《精神现象学》的看法。那些认为它们摧毁了的人和那些因此就强调黑格尔原来的扉页上的主张（《精神现象学》是这个体系的“第一部分”）的人，在我看来，是不能够成功地把他们对这些开篇评论的观点同在导论中所说的其他内容相调和的。（事实上，按照某些黑格尔解读，我们会得到这种印象，对经院哲学家遭人嘲笑的谨慎的真正回应就是，直接跳入“海洋”，而不首先了解任何游泳知识。）首先，产生一种批判怀疑论[我们的“对象概念”和对象自身（尤其是我们的先天概念或范畴）之间的一种可能距离]的假设，恰好是那种黑格尔认为要归之于自然意识的假设，而自然意识正是《精神现象学》的主题。这也许意味着，虽然“我们”（自然意识的考察者）不应该单纯假设知识的这种自然观点是对的，但黑格尔清楚提出，我们必须观察它的假设在自然意识的“经验”中所导致的问题。事实上，在他考虑我们应该放弃所有批判的、准备的姿态这个建议之后，他直接**拒绝了**该建议，坚称科学完全不能让我们确信，它已经克服主体—客体的二元论。在此情况下，“一个赤裸的断言与另一个断言的价值一样”（PhG 55; PS, 49; C54）。[112]后来，他说《精神现象学》“对认识的实在的一种考察和验证”（Prüffung der Realität des Erkennens, PhG 58; PS, 52; C57－58），这表明，他对知识可能性的批判考察的反感，与其说是与它的初始假设所假定的**绝对性**有关，而不如说是与对批判哲学的一

种根本反驳有关。在序言中,他又一次清楚说道,在《精神现象学》中,"目标就是精神对什么是认识的洞见"(PhG 25; PS, 17; C19)。因此,无论黑格尔怎样独树一帜地引出他的"批判问题",他对客观性问题的认识论关注,在序言和导论中,也没有被放弃或贬低。如果有点什么,那就是这种关注还从头到尾都被强调。[27]

最后,有人也许可以直接反对,问题本身所提出的术语范围。按照这种批评,黑格尔所试图解决的问题本身是不连贯的。这样一种反驳立足于如下推理路线。如果我们不太严格地概括《精神现象学》的目标,则它可以表达为一种努力,它要指明,自然意识(或反思、或一切非思辨的知识论述)所固有的主体—客体或概念—真之间的种种形式的对立,本身就预设对主体—客体或概念—真之间的同一的一种思辨理解;或者一项计划,通过有效解除对它唯一可能的怀疑论反对从而间接建立这种同一。这种同一,是通过指出它不能够被有效否认而被建立的。但是,如果从表层来理解这些术语,这整个规划就会遭到指责,说它做出许多严重引起混淆的假设。首先,有人也许声称,黑格尔根本就没有成功鉴别"真"和"知识"在自然意识中所指的意思;其次,他自己关于它们所指意思以及它们最终同一的思辨观点,是不可理解的。

在第一点上,有人也许质疑,黑格尔明显是把"真的东西"与"所设立的存在于主体之外的自在存在"这两者等同起来。(此句后半部分的原文为,identification of "the true" with "being in itself" what is "posited as existing outside" the subject。译文在此做了简化处理。——译者注)不过,这种"自在",无论在什么层次上,都不是一个"真"。椅子和桌子,甚至单子和灵魂,如果它们存在,就是对象自身,虽然我们也许把关于它们的某个主张认作是真的(true),但没有理由把它们称为"真"(truth)。只有命题是真的,任何关于哪些命题、即使是那些极具一般性和不寻常的命题,是否为真的追问,都应该是在追问被引证来支持一个声称某一命题为真的主张的证据,而不是在寻求使之为真的

一个“对象”。

在第二点上，由于黑格尔经常把知识理解为一种“主体—客体”关系，所以应当指出，对他而言，这种一般的逻辑关系界定了所有意向性，而且这种关系没有自行区分认识的意向性的种种特性。相信、希望和想象等等，全都包含主体和意识的“客体”之间的一种关系，在某些理论中，后者甚至是与意识不同的一种“实在”事态，而这些都不是一种知识。并且，这种不充分可被认为揭示了黑格尔的处理中的一种深层的不充分，因为他把知识严格看作主体和客体之间的一种两极关系，[113]尤其在他自己有关绝对知识作为主体和客体的最后同一的思辨主张中更是这样。与此相反，有人也许合理地指出，知识是多极的；知识包含一种信念、一种由主体对所讨论的对象或事态的“认之为真”(holding to be true)，以及主体为了确证做出的主张所须提供的“好的理由”。容易想象一个“主体”，他对对象的断言是真的；事态就如他说的那样，但他不能够被说成是知道它们为真，只是因为比如他的所有信念都仅仅是幸运的猜测，或由行为条件反射所产生，等等。知识并不包含一个主体和一个客体之间的一种“关系”，而是包含确证信念(命题)的努力，而既然这就是知识所做的，所以，这个所宣示的目标，即主体和客体之间的任何一种同一，也许就不可能是知识，并且这种批评还说，这个目标把一种危险的独断论引入到形而上学的思辨和最终是政治的思辨之中。

如果这种黑格尔规划的刻画是对的(而且，例如说，黑格尔的确需要有人向他指出，桌子和椅子是对象而不是真)，那么，这些就会是决定性的反驳。有人甚至会说，就黑格尔关于自然意识中的知识的主张而言，

> 一个人只能够把这种主张刻画为一个大怪物，而这却是始终同情黑格尔的阐释者完全视而不见的。在这里他可以看到，德国观念论哲学在以描述的方式引入后来哺育了辩证

> 法机器的各种概念时，是多么粗心大意。[28]

但是，这些批评攻击的是一个稻草人。无论黑格尔的术语是多么的混乱，他都没有提出图根特哈特和其他人归之于他、然后又轻易加以批评的任何一个论点。

首先，他没有把"真"本身与外部对象同一。在界定"真的东西"(das Wahre)时，他说：

> 因此，在意识从它自身之内确证为自在存在的或真的东西中，我们就有了某个标尺，意识自身建立了这个标尺，并依它衡量它的认识。(PhG 59；PS, 53；C59)

后来他又说，

> 这两个环节，"概念"和"对象"，"为它存在"和"自在存在"("being for itself" and "being in itself")，都落入我们所考察的那种知识之内。(PhG 59；PS, 53；C59)

换言之，在这些段落中的真指的是客观性的标尺，如果意识声称自己认识的东西要算为关于对象的知识，它就必须满足这种标尺。这一标尺的确是"从它自身之内"得到确证的，不是指有关所有对象的任何随附的"真的"主张，当然也不是指存在于意识外部的所有对象。正如我们所见，按照黑格尔，恰恰是因为意识必须"建立"它与对象的关系，它才也把它自身"区分"于对象。几乎没有什么疑义：在这一文本中，黑格尔所谓"认识"(Wissen)，是指知识主张(knowledge claims)，而所谓"真的东西"(das Wahre)，[114]是指这样一个主张要是成功的主张就必须满足的标尺(在现代语境下是"好的理由"，用他的话来说则是根据)。[29]

对黑格尔的观念论更重要的是，他吸收一种后康德的统觉意识

论述,这使他不可能把主体—客体的关系(或者在先验的或者在经验性的情境下)构想为是某种两极关系。[30]既然按照黑格尔,意识是"关于对它来说是真的东西的意识,是关于它对真的知识的意识"(PhG 59; PS,54),这就让我们确信,意识之可以被说成是在一种"与一个对象的关系"之中的,仅仅是因为它把它自身认作是在这之中的。黑格尔从头到尾都清楚说明,他并不认为,对象呈现在经验之内就是为了与主体的概念相比较。从他否认康德的概念—直观区分的相关性以来,黑格尔一直主张,任何与对象的关系,都必须被理解为在一个主体的自意识活动之内的一个环节。在本语境下这就意味着,经验到的对象,在黑格尔看来,始终是判断的对象,并且,虽然在成功的知识中这样的对象又是"自在的",如它们"对意识"所被刻画的那样,但它们仍然被看作是,在一种中介了的意义上同一的,是主体之建立这是这样的一个结果。因此,不存在任何迹象表明,黑格尔模糊了一般的意向性关系和知识之间的差别。按他的论述,只有通过力图满足真的一个标尺的意识,一种与对象的认识关系才能被建立。换言之,黑格尔规划的任何内容,都不能够像图根特哈特所做的那样,被轻易地等同于他所称的传统哲学的"对象"而非"命题"的定向,因而也被等同于这样一个传统所产生的一切埃利亚学派的悖论。[31]导论关于自然意识"以概念为中介的"(或统觉的)本性所导致的内在怀疑论的描述,除非黑格尔已经拒绝传统的存在论和作为它的认识论的"理智论"(noetic)的智性直观,否则就不会有任何意义。

必须再次承认,当思辨观念论的抽象目标仅仅被表述为"达到主体和客体的一种同一"时,黑格尔的立场始终似乎认同,人们常常归之于他的那种前批判的、形而上学的、谢林式的一元论。各个主体以某种方式"统握"(grasping/begreifen)对象这种观念是前康德式的,但对这两者同一的主张却必定越出了康德的界限。但是,我们至此所见的一切都警示我们,必须极其小心地注意这种也许是思辨的目标。早在耶拿时期,黑格尔就已经把主体阐释为,一个自意识的、自

相关的、自规定的主体，在它与对象的关系上始终是有中介的而决不是直接的。并且，如导论已经说明的，他所关切的那种与对象的关系，包含着一种与对象状态的一个标尺（对象的可能性）的关系，并且，这一标尺是由意识“从它自身之内”“确证”为它的主观条件。因此，一种思辨的科学不可能是在一阶的、非反思意义上的一种对象知识，好像哲学的科学还是自然科学的一个竞争者、并将最终取代这些科学而代之以对实在的一种思辨知识一样。[115]它也不是一种传统类型的“第一哲学”，最终为着发现关于自在存在的真（在传统的意义上来理解）。《精神现象学》的建立之路，这个思辨的目标，只有通过它自己的知识标尺的反思主观性，因而是客观性的反思主观性，才是一种知识。或者，让我再次概括这一阐释的主题思想：黑格尔的观念论的确赋予哲学，一种根本的自反思与自理解的任务，一种考察与评价主体在任何这样的自相关中与“不同于它自身”的东西的关系的任务，但是，极少有（目前没有）理由认为，这种规划包含着任何一元论的、形而上学的或神学的意图。

[116]

第六章　克服意识

一、指示词、描述词和理论

黑格尔是以题为“意识”分三部分的一节开始《精神现象学》的。虽然他写了篇幅很长、极富隐喻、也所涉甚广的序言，又写下简短而抽象的导论，但在进入这节第一部分时，他却没有更多的解释，为什么我们要这样开始，也没有明确讨论，这第一章确切要讲的是什么。从他的引导评论中，我们知道，这节应该开始就绝对知识的立足点进行现象学的辩护，而虽然我们开始没有一幅清晰的图景，说明绝对知识的目标应该是什么，但从我们所考察的黑格尔的前辈以及他对那些前辈的转化来看，我们知道它以某种方式包含，一个观念的主体对它自身的知识，或它自己的基本概念，一种设法克服自然意识的下列深层假设的自身知识，即任何这样的自意识反思都必定仅仅是一种形式的自身知识，永远不能够建立这样一个主体和如其实际存在的客体之间的任何同一。

这样问题来了：这个第一章既然明显聚焦在一个极为具体的认识论立场，“感性确定性，这个和意指”，那么，它如何开始讨论这个概念？我们从黑格尔的文本结构知道，这是“意识”分析的第一个环节，这点至少告诉我们某种信息。黑格尔已经在导论中清楚说明，意识，在他看来，始终包含一种“对”一个对象的“关系”，也包含一种“与”一个对象的“区分”，这种对之的关系和这种与之的区分是意识所做的事。因此，黑格尔假定某种指示对象的能力，作为任何可能的认识经

验的标尺(作为一个认识主张的一个必要但非充分的条件)。有所经验(to experience),最少来说,是对一个确定对象的意识,而不仅仅只是能够接受刺激或能够处于某种心智状态。无论我们最终如何说明这种关涉对象的能力,认识的意识,对黑格尔来说,都显然是一种意向性,而这种意向性总是一个主体的活动的一个结果。[1] 要与这个对象有一种有意识的关系,就是以某种方式建立对此且只对此对象的一种指示。而这样一来,《精神现象学》的初始论题就是,论述这样一种能力的可能性条件。解释这种能力,是任何最终成功的认识论所必不可少的东西(sine qua non,除非它能得到解释,否则对我们认识活动更复杂的论述就没多大意义)。[117]因此,似乎有益的做法就是,从这个论题、从一种直接的、非理论的、感觉的注意(sensory intending)的可能性入手,开始一种关于知识的可能性、最终是绝对知识的可能性的论述。[2]

但是,黑格尔不是开始就直接探索这样一个主张的含义。以他自己成熟的哲学的一种非常典型的方式,他一开始就假设他自己最终立场的反面,并因此提出一种相当于是黑格尔式的归结论证的东西。他从考虑这样的观点入手:有意识的经验不是刚刚所坚持的活动的结果,相反倒是一种直接的、无中介的把握。也就是说,我们的入手点,是一开始就强调感性确定性、单纯的"把握"(不是"掌握"[3]),尤其强调我们感觉的注意的假定的直接性。按照黑格尔首先考虑的最简假设,我们在感觉接触中被导向特殊对象。与一个特殊的感觉接触,完全凭它自身,直接地被假定下来(没有黑格尔所称的"复杂的中介性",PhG 63; PS, 58; C63 - 64),以说明意识对这个对象的关涉。或许,正是这个直接的感觉事件自身,而不是我所做的也不是对象的任何复杂特性,才确立了所寻求的东西,即这种与对象的关系。

黑格尔以这种方式开始,是有一些理由的,这种理由在他的成熟哲学的论证风格中很典型。而在这里,既然整篇《精神现象学》所讨论的问题涉及,经验具有的由自身中介的特性的确切地位、概念规定

的角色和“活动性”(actiity)的一般而言的角色,因而也涉及怀疑论问题,所以,黑格尔一开始就假设,并不存在任何由自身中介的、概念的成分是经验所必需的,而且假设,经验要是经验最起码要求的那种成分(相关于和区分于它的对象),无须任何这样的自中介也能得到说明。由于这一立场如是可辩护的,就会为怀疑论攻击黑格尔关于所有经验的概念性的论述提供最佳的基础,所以,这里的清楚意图是演证,即便这样一个最小的把握,为了它自己的可能性所需预设的概念性,都要比感性确定性的任何主张者所承认的为多。这种经验模型的具体的不充足,或许将为黑格尔的最终立场提供间接的初始支持。在“意识”一节中,黑格尔的目标显然是演证,即使最简形式的指示词的指示(demonstrative reference)要得以可能,也势必有某种进行描述的能力,这种能力要求描述项或谓项(也要求对象的一种内在复杂性),而不仅仅是指示表达(deictic expressions)和原子式的对象;然后就是指明,特性这类说法必须根植于特性关系的理论,而若没有知性在运用“法则”、在描述词中合法运用特性、以及运用描述词来指示,这些做法就不能得到解释。[4]

因此,黑格尔在这一开篇思路的主题,是相当广泛的。前面所描述的最小化包括任何这样的经验刻画,这些刻画在试图理解意识的指示能力或导向对象的能力时,都是从意识与对象之间的某种直接关系着眼,而所有那些关于直接的察觉对象的论述都认同某种原子性或简单性的论点。[118][在此黑格尔的笔触是如此广泛,以至于评论者们辨识出这里所攻击的许多不同的历史对象(或潜在对象),其范围包括,从巴门尼德的主张即知识的真的对象只能是一个未加区分的“是”,到普罗泰戈拉的相对主义,到雅克比和浪漫主义者的直观论点,到感觉—资料的现象主义(多数显然属于休谟一类),而对当代的评论者而言,甚至包括罗素的亲知。罗素主张所有知识,要么通过亲知(acquaintance)要么通过描述(description)获得。另,描述词(description)又译摹状词。——译者注][5]

黑格尔本人没有做出任何具体的历史标示,而是试图以一种尽

可能抽象的方式描述他有兴趣加以摧毁的立场,这种方式可以潜在地包括"直接性"的所有支持者。因此,以这种立场假设所用的一般术语来说,

> "我"不意味着一种多方面的表象或思考,事情也不意味着有着各种质的事情。(PhG 63; PS, 58; C64,德文原文:Ich nicht die Bedeutung eines mannigfaltigen Vorstellens oder Denkens, noch die Sache die Bedeutung mannigfaltiger Beschaffenheiten.——译者注)

这显然是一种自然的二元性,因为任何对所把握对象的复杂刻画,都会预设进行区别、记忆和统一(discrimination, memory, and unification)的中介能力,而要坚持这样的推证能力在任何指示的认识中不可或缺,就会要求认识的对象是复杂的。

因此,随着知识标尺简化到这种程度——一个人无非通过把握一个对象而知道有这个察觉对象,而知识内容也做出如此根本的简化——存在有我正在注意的"这时这个",这样《精神现象学》就可以被说成是,通过演证这样一种立场的预设来开始它的工作。

可以理解,黑格尔在处理纯粹"感性确定的"经验的内在连贯性、并因而建立经验的知觉的和最终是概念的预设时所用的论证,导致许多混乱。黑格尔事实上考虑了三类相当不同的感性确定性的主张者,他们的兴趣更多是在确定性论题,而不是感觉的任何特殊问题。在第一个例子中,把握的直接对象被假定为实在的、时空中的对象,是一个"这个"。但是,通过假定这样一种关系,一个感性确定性的主张者也必须假定,一种正好指向这个而不是那个的能力,而这就是这种立场全部问题开始的地方。如果这个初始的、简单的实在论主张本身要有意义,这种对照的、区别的能力就必须得到说明。事实上,我们将会一再看到,尤其在他的"逻辑学"中会看到,这个规定性问题,常常也称为否定问题(一个对象"不是"某个它者),实际上是黑格尔自耶拿时期以来全部理论著作的中心。[6] 要是一个可把握的、规定

的这个，这样一个对象就必须至少是这里的这个，这时的这个。于是，黑格尔所想考察的就是，这些也许是最小的、直接的规定，即“这里”、“这时”，在这样一种直接的意指中的地位。

在做这样的考察时，他似乎以一种相当令人糊涂的方式主张，正是通过运用这些复杂的空间和时间的指示者，感性确定性才揭示它是“依靠普遍”的，[119]它之把握一个特殊的这个，如黑格尔指出的，依赖那不是这个的东西，也就是依赖一个囊括许多这个的概念。“这时”是晚上，但然后就是白天；“这里”随着感知者而转换；它是这里的这个和那里的那个。如果经验被视为关于一个只可具体指定为“这时这里”的对象的经验，那么它就根本不能被说成可具体指定的；这样的直接规定随着它们进行规定而“消失”。因此，一个感性确定的经验，按它自己的假设，实际上就像是经验中最没有规定的经验，甚至是一个不可说的经验，只是“它存在”或“一般的存在”这样的经验（PhG 65；PS，61；C66）。黑格尔说，意识在此意指或指向一个特殊这个的经验，但当它说它之意指时，“语言……是更富于真的”，“对我们来说，就是不可能说，或不可能用文字表达，我们所意指的一个感官存在”（PhG 65；PS，61；C66）。

这个初始论点引起如下的问题。首先，在一些评论者看来，黑格尔好像在假设，所有经验都在某种程度上依赖语言以获得它的可能性——在这里就是，有意识的感觉经验依赖某类语言能力。当然，最初看来，黑格尔似乎是在预设，一种意识形式如果它要能够有所意指（mean/ meinen），就“必须能够说它所意指的”。但是，如果这是真的，如果有关语言和经验之间关系的某种一般的（潜在有争议的）论点也在此被引入，那么，我想我们当然就会预期，黑格尔比他实际做的更多地利用这一点，我们尤其也会预期，在随后的章节中，这类语言检验会作为《精神现象学》反思论述的标尺重新出现。但是，这两种情况都没有出现。似乎不是说，意识不能够用文字来表达它的对象的规定性格的事实，其本身就是论证它不能够直接意指这样一个

对象的证据。相反,不可能直接地把握一个规定的对象,这被指明是这样一种所谓的经验所固有的限制的一个结果,是任何规定能力缺席的一个结果,无论这种能力是否是语言上的。感性确定性所能经验的全部,就是这样一种无规定的在场;这意味着,与一个对象的任何规定的关系还没有建立,也意味着,"经验"的可能性还没有建立。在语言中表达一种感性确定的经验的困难之所以是困难,是因为一个由感性确定性所界定的经验是必然地无规定的。换言之,黑格尔这里提到语言,起的是一种解释而非辩护的作用。[7]

其次,黑格尔没有解释,在他说我们在感性确定性中实际上所"说出"的"这里、这时"都是"普遍"时,他所指的究竟是什么意义上的普遍性。"这里"和"这时"显然不是分类概念,下面包括数目不同的许多特殊。若不多做解释,它们就不能被说成是"普遍的",正如不能说感性确定性为着指示它的对象也许选择的专名不是普遍一样。作为指示性表示(indexicals),有一点应该很明显:这些词项(terms)本身,没有挑出世界上的任何东西(当然也不是某类对象),在运用它们时,它们有所指仅仅是因为运用的情境。[8] 但是,黑格尔论点的提出,即使在方式上有点令人糊涂,是在我们指出如下这点的时候,即,甚至在一个合适的情境下,[120]单单假设一个直接注意的关系和这些指示表达式,则从这样一种注意所导致的,就只能被说成是一种无规定的普遍性,而不是一个特殊的对象。感性确定性通过试图直接指示最终所意指的那种普遍性,乃是它一旦把它自身唯一限定在指示表达式、就没有能力"保持"任何指示对象所带来的结果。换言之,黑格尔不是在欢呼,发现感性确定性依赖"普遍",以此作为他自己的概念理论的某种初始确证。相反,他是指出,感性确定性的把握的"普遍"对象,单纯的"这里这个",有着一种不可接受的抽象性。

再者,所有这些就意味着,必须极为小心地理解,黑格尔在主张"普遍"由此已经被揭示为感性确定性的"真的东西"(the true/ das Wahre, PhG 65; PS, 61; C66)时,他所指的意思。(此处是节选内容。

德文原文：Dieser sinnlichen Gewiβheit, indem sie an ihr selbst das Allgemeine als die Wahrheit ihres Gegenstandes erweist, bleibt also das reine Sein als ihr Wesen. 商务印书馆译本：由于感性确定性自己本身证明共相是它的对象的真理性，所以纯存在就仍然是它的本质。——译者注）独立于前面的问题（这里所讨论的"普遍"的意义问题），在某些人看来，这似乎就像是黑格尔对特殊性的存在论的宏大否认的开端，仿佛语言揭示出感性确定性真正经验的就是"普遍"，是所谓的所有知识的真的对象。但是，又如同在前一个论题中那样，黑格尔很清楚，这一结果，也就是感性确定性的对象会"真的"一个没有规定的普遍，这是感性确定性失效的一个方面，而不是它的部分成功的一种体现。正是因为黑格尔牢牢坚持自然意识的假设，即对规定对象的意识是可能的，而且如果要存在有经验则这样的区别也是可能的，所以，他才坚持认为，感性确定性的这个立场、现在在它的"经验"中揭示出来的立场，必须得到克服。或者，后来在这一章结束时，他指出语言"不能达到"感官的这个，这时，他是把感官的这个作为由感性确定性所界定的这个，即一个直接被把握的原子式的或简单的单位。这不是说，语言或某种被概念规定的经验根本不能"达到"一个规定的对象，而却是说，如果这种达到和这个对象是随感性确定性界定它们而得到界定，它就不能达到。[9]

我也指出，黑格尔这里的程序已经显露出关于意识的统觉本性的一个重要的康德式假设。黑格尔不是在此主张，在一个直接的感觉经验中，要使这样一个经验者意指一个规定的对象这点为真，这个经验者就必须能够展示和捍卫用来意指该特殊的逻辑条件和语义标识（semantic indicators）。他而是假设，必定存在着这样的条件潜在于一个可能的感觉经验之中，而且可以给出某种"对我们来说"是外显的论述。若没有这一解释，来说明一个有意识的主体如何把它所意指的"这个"认作一个规定的这个，那么，即使我们也许能够说明，一个有机体如何可以在一个特殊情境下被导向一个特殊的这个，我们也不会有一个对这样一个这个的经验的论述。作为一个经验，这

个对意识来说必定是这个规定的对象,因而我们必定能够解释,一个有意识的主体如何能够为它自身做出这种区别,[121]即便这样一个主体不是在所有情况下都自意识地运用一种区别理论。[10]

这样说吧,现在似乎开始看出:黑格尔这里的论证存在一种被迫的人为性质,他仅仅是分析地引出一个立场的含义,因为这个立场是黑格尔自己,为着有他所引出的含义而建立起来的立场。最粗略地说,这一论证似乎就是,一个不能够在它的知觉对象中做出区别的主体,不能够在它的知觉对象中做出区别。而在一定程度上,对黑格尔程序的这种怀疑是成立的。但是,它只是一个万里长征的第一步,或是黑格尔的"道路"的第一步,而对黑格尔来说,为他自己的道路建立这样一个步骤是重要的。因此,他不是通过提出早前所描述的康德式假设,而在任何重要的问题上狡辩;他而是通过描述一个拟设的经验,来试图推动上述假设不可避免,在这个经验中,不存在任何潜在的概念条件、因而也没有任何依赖一个主体的不受经验规定的活动。再者,固然,试图把黑格尔论点的结果刻画为对经验论的决定性反驳,这种做法会显得荒谬可笑,但黑格尔所展开的问题,在某些经验性哲学家看来(最突出的就是讨论印象的可规定性的休谟),却是一个重要的问题,因此它不应该被认为是,一种完全属于黑格尔自己创造的规划内部的分析。[11]

接着,为了清楚说明,这个声称那些认同不可错的、直接把握结果的立场是内在不连贯的主张它的一般性,黑格尔又转移阵地,或者允许感性确定性转移阵地。在第一个立场中,也许会这样想:在感性确定性为它自身所设立的界线之内,一个特定的对象如何得到具体指定,之所以这点很难解释,就是由于该立场的实在论假设,而不是由于"直接的把握"模型所存在的任何一般问题。也就是说,感性确定性也许可以反思,对它提出的两难——每个"这里"或"这时"仅仅是它的这里和这时,它们不断变化,同时,这里和这时是没有规定地普遍的,不能够具体指定任何对象——是能够解决的,只要它只承认

两难的一个方面。也许,直接被把握的经验对象应该被看做一个主观状态,看做我的一个"规定"。对象现在"存在,是因为我认识它"(PhG, 66; PS, 61; C67)。所把握的对象的这个和这时,于是就被承认是依赖主体的,因而就不再存在前面的问题——没有能力援引这些捉摸不定的谓词来具体指定对象。我所经验的正好就是"我的经验"。

令人困惑的是,黑格尔没有在此提出反对这种版本的感性确定性的意见。他并未挑战这种立场,以解释我如何能够,甚至在把我的经验自身指示为对象时,"达到"它并只达到它,把它作为一个规定的对象。当然似乎很有可能再次提出这个论题。我有"这时"的这个经验,如我所说的,不是这时,而是然后;对我来说是这里(从我的位置来看,等等),如果该位置改变,就不是对我来说的"这里",而且不能够说是同一个这里,如果我看来有一个类似经验的话。[122]相反,黑格尔倒是指出,在这个可以说是由贝克莱所启发的图景中还有另一个缺陷。他问,如果因为全都是我的经验,这些经验就算作独特的、不同的经验对象,那么,我如何把我自身理解为一个直接被把握的对象,这种把握同时以某种方式伴随我的经验,或作为我的经验的一个视野被把握。若没有这种规定,这个经验就不能说是,对我来说独有的这时这个。但是,感性确定性没有资源可以说明这样一个特定的"对我来说"的质("for me" quality)。同样地,就我直接把握有关我的状态所能说的全部信息就是,它们是一个"我的"[把握]。而这并没有解释所要解释的。正如按第一个假设,我所经验的全部就只能说是存在自身,一个无缝隙的、因而也不可理解的在场,所以现在也只能说我是以一种无区别和非特定的方式在经验察觉状态。力图指出这类状态,即使是说它们是我的、只是我的而已,这种活动所要求的,都不是一个直接把握模型所能提供的。

最后,黑格尔勾勒出一种可能的立场,在此立场中,感性确定性力图避免这样的问题,为此它避免以任何方式依靠,那种把这个对象

作为我的这个经验区分于其他任何对象的能力。当我说它或想它时，只有这个这时，当我经验它时，只有这个这里。如果直接就有一个新的这时和这里，那么，就让它有吧；至少有直接的把握，即使是把握一个现在认为不可说的、完全瞬间的"对象"。的确，在这个模型中，意向性应被理解为一种内在和外在的"指"(pointing)。但是，随着这种活动，所有原来的问题又明显回到黑格尔的论述中。我"这时"具有的这个经验，很容易就可以被想象为，一个有着足够复杂的持续的经验，这样就使我在指的是"这时这个经验"的哪一方面模糊起来(甚至对我自身也是模糊的)，而且，我所指的"这个这个"，显然在空间上是复杂的，足以引发任何有关我所意指的确切对象的问题，不管我的语言多么精确或我的指示多么特定。(一些译名：specific / spezifisch，特定的；specification /Spezifikation，具体指定/特化；particular / besonder，特殊的。——译者注)

> 这个"这时"以及指出这个"这时"，其性质就使得，这时或这时的指出，都不会是某种直接的单纯东西，而却是包含着不同环节于其中的一种运动。(PhG, 68; PS, 63; C70，原书此处引文出处缺漏，现予补加。德文原文为：Das Itzt und das Aufzeigen des Itzt ist also so beschaffen, daβ weder das Itzt noch das Aufzeigen des Itzt ein unmittelbares Einfaches ist, sondern eine Bewegung, welche verschiedene Momente an ihr hat.——译者注。)

并且，所讨论的要点显然是确定，承认存在这些"在各个运动之内的运动"、也就是黑格尔所说的概念规定，这相当于什么意思。

随着这个新问题的提出，我们原来的问题现在就回来了：黑格尔认为他自己已经指明了什么，它对黑格尔的观念论又有什么意义。至少，我们应该已经在这种相当绝妙的演证中指明，经验、以一种特别狭义的方式来诠释的经验，不能够直接地或无中介地"意指"它的对象，因此，我们应该接着考察，一个有意识的主体要成功的有所经

验,必须要假定它具有什么能力。[12]单纯接受瞬间感觉印象的能力将不会做到这一点。单只假设这种接受性的能力,一个经验还不能被说成是一个特别的经验,即使是那些无中介的对象的经验。

但在这整个讨论中也有一些迹象表明,[123]黑格尔认为,这里包含的风险要比消除一种所谓的直接感知模型更大。一方面,在讨论感性确定性的实在预设时,他是以一种极不寻常的方式诠释这些预设的。对黑格尔来说重要的是,感性确定性所必须预设的,不只涉及它自己的经验,而且也涉及"所存有者","感官对象",如黑格尔所说的,"意识的绝对的真"(PhG 69; PS, 65; C71)。这种建立一种假设形式的经验与这一经验的可能对象之间的一种必然联系的努力,是我们指出《精神现象学》所提出的不寻常的客观性论述的第一个例子。也就是说,在此黑格尔开始试图指出,任何对对象的主张,都依赖它的把握条件的具体指定;对对象的主张或对象也许像什么的主张,如果不包括这些条件的指示,就是空洞的。在一定意义上,这是他下述努力的另一面,即他试图演证,任何知识论述,如何仅仅因为依靠某些对象概念,才是它所是的论述。[13]

因此,感性确定性命题就被诠释成,好像感性确定性的支持者严格认同如下主张,即存在的东西始终不过是这个"这时—这里"。在黑格尔试图表述他自己认为的在认识标尺和形而上学认同之间的这种联系时,他是以一种特别坚持、甚至夸张的方式去做的。也就是说,"这里"和"这时"被用来作为我们第一批"思辨句子"例子中的主词项,如果感性确定性的立场要是可行的,它就必须认同这些句子。感性确定性被说成是潜在认同这样一些古怪的主张,比如,"这里是一棵树,这时是中午"。(这些判断颠倒了主—谓词判断中标准的一般性次序;主词项的普遍性大于谓词项,而不是相反。)既然,如黑格尔认为他所指明的,感性确定性决意把握最没有规定的"广泛的"普遍,所以,任何试图具体指定它所确定地意味的是什么的努力,都必须使用普遍性次序较低的谓词。"这时"就是感性确定性那里的所存

在的一切,但既然它必须被区别才能被经验到,所以它必定是以这种不同寻常的方式受到规定的,"这时是中午",有点像按这种次序,"人是苏格拉底"。但在该情况下,任何这样的断言都"否定它自身"(是一个不可能的主张,与它同等为真的反面不相一致),既然"这里"不就是这棵树,而也是"那座房子","这时"不就是"月亮",而也是"月亮+1",等等。因此,感性确定性不仅预设,关于一个主体指示客体的能力的一种不充分的观念,而且主要因为它的"知识"论述中的这种不足,所以它也预设,一个自相矛盾的关于"真"或关于一个可能对象的论述。[14]

毫无疑问,这是在以一种怪异的方式在表述黑格尔试图提出的论点。没有任何清晰的哲学先辈试过这种说话方式,也缺乏一个清楚的语境来说明这种"立场"或"精神形态",黑格尔还急于运用一点他的逻辑理论来解释这种分析,所有这些极大地模糊了他的努力。但就我们的目标而言,重要的地方在于,他的论述如何做到导论说过《精神现象学》将要做的:即演证和为经验的概念的本性辩护。[Notional,概念的,名词为 Notion,对应德文 Begriff。德语概念一词的词根意思是把握:某个概念即是对世界抓/握/把握的一个结果。这样的词义分析可以部分的说明,为什么黑格尔强调任何具体概念(concept)以及任何经验,都有一种概念的本性:它们都有一种把握在里头。——译者注]在导论中,[124]黑格尔已经主张,通过反思发现认识充分性的一个标尺中的某种不足,这不应被视为仅仅在发现这个标尺中的一个不足,他说,这个标尺必须得到调整或扩展,以达到与知识对象的一种更充分的关系。

> 似乎意识必须改变它的知识以便使之符合这个对象。但在知识的改变过程中,对象自身对它来说也改变了,因为现成存在着的知识在本质上是对这个对象的知识:随着知识的改变,这个对象也改变了,因为它在本质上属于这个知识。(PhG 60; PS, 54; C60)

于是,就感性确定性“改变”而言,我们就有一个例子,说明这种听起来完全是观念论的观念,即随着一个受到更多中介的意指观念上场,“对象也改变”,因此我们也应有了一个实例,说明黑格尔如何支持他所谓的、实在的一种逐步越来越充分的概念的规定。也就是说,我们也许在此就有关于某个拟设的经验的“内部否定”的一个实例,这是“怀疑之路”的第一步,这一条路是要确立绝对知识和克服怀疑论的。前面来自导论的引文表明,黑格尔认为,随着关于把握和掌握的条件的更充分的论述不断展开,我们会继续看到,经验的可能对象的本性也将逐步得到更好的阐明。这意味着,黑格尔认为他自己有资格主张,他的分析的一个结果是,不能够存在有无规定的存在或单纯的在场(作为一个经验对象),后来他又声称,不能够存在有“具有特性的事物”在那里要被把握,不能够仅仅只存在有由一个反思知性所构想的“力”,等等。

鉴于上一章以及我们在考虑黑格尔与康德的关系中所讨论的论题,这样一个程序,如果这样表述,也许似乎是以观念论的最重要问题在狡辩。为什么我们不可以主张,黑格尔只是已经指明,如果所存在的东西是没有规定的如其自在的存在(being as it is in itself),我们就不能够意指这个所存在的东西?或者简单点,我们要能做出我们需要做的某些区分,我们势必也要能做出其他的区分?或者,黑格尔经由高度人为做作的辩证进展的方法论,投入到他所批评于康德的那种主观能力论述或“单纯心理学”?他对这类指责的回应,大多隐含于它在这些开篇论证所运用的程序中。这个程序在于直接干脆的后笛卡尔式假设:一个主体提出主张的各种实践,如果它们要算作主张即判断,就必须要能接受某种一般评价。其次,他接受康德的假设:力图按照如其自在的存在来考虑这些实践的充分性,以此来做出这种评价,这种做法纯属徒劳。这样一种考虑会依赖关于存在的主张,因而我们总是被迫返回作为任何这类考察的情境的“精神的经验”。因此,对这些活动的唯一可能评价是一种内部的评价,[125]即

鉴于归属于一个主体的概念,评价由该主体所意指或"意谓"的对象,是否能够是该对象。(意指、意谓,在英文中是 intend、mean,都对应着德文的 meinen。这个词,以及它的动名词形式,Meinen,传统上译为"意谓",本书多数地方则译成"意指"。意谓、意指,是同义的。有时,还有"注意",译自 intending,也是一样的意思。形容词 intentional,也与此同源。——译者注)

因此,在此情况下,所意指的对象必定变成一个内部更复杂的特殊,一个"事物",而不是一个单纯的"这个",只要下面这点也成立(它的确成立),即所要求的意向能力本身就必定是一种有更多中介的能力,如黑格尔所说,是一种认之为真(taking to be true/ Wahr-nehmen),而不是一种直接的意指。诚然,这表示,意指的一个可能对象就指示着我们也许意指的东西,但黑格尔以他自己的方式,努力防止我们把这阐释为这种主张,即它以一种非辩证的方式,把对象的范畴结构与经验的主观要求相同一。这里的主张是,一个对象本身必定能够在经验中展示一种特性复杂性,这样才存在被中介的认之为真,这种认之为真又是任何知觉意指所必需的。虽然在逻辑上可能,从来没有什么对象在任何经验中展示出这样的复杂性,但要是考虑该可能性,也许就会主张,意识根本就不能够把它自身相关于一个对象,不能够把它自身区分于一个对象。而黑格尔显然认为,他已经证明,没有什么好的理由来把这样一种可能性看做一个严重的怀疑论威胁。只要这种可能性可以被构想为一种经验,黑格尔就已经指明它的自相驳斥的困难。

诚然,已经有一些更大的论题在这里起作用。前面所勾勒的论题,是海德格尔极具影响的黑格尔批评的核心,在许多对黑格尔的逻辑中心主义、主观主义等等的后现代批评中,这一批评仍然回声不绝。[15]但就目前而言,这些关注最好放到一边,我们先要能够提出一种进一步的分析,分析黑格尔的客观性作为精神的自满足的论述,这个论述是所有这类批评的基础。[16]

二、认之为真

从刚才说过的内容应当清楚，黑格尔没有试图否认，在经验性知识中，存在与对象的直接感性接触，它有别于意识。由此浮现的问题就是，要有哪些相关的主观条件，才能区分出被视为这类感觉经验之对象的这些规定的对象。于是，在“知觉”一章中，黑格尔主张，感性确定性的“感性”要素（the sensuous /das Sinnliche）被保存在这个更复杂的立场中，但却“被扬弃了”（sublated/ aufgehoben），随之他开始解释他自创的这个关键术语。由感性确定性所界定的直接性特点是在经验中的直接在场，只凭这种在场的在场就说明我们在意指它，而这时，这种特点已经被否定，即使经验对象的呈现的性格，或存在有呈现给意识的外部对象这个假设，已被保存。因此，我们仍是在讨论，如果经验对象是所意指的对象，则它们必须能够“随自己”直接地呈现什么样的特征；所讨论的就只是这一点，即使我们关于这些特点的论述[126]开始从我们的意向能力的要求“为我们”取得论述的导向。

这样，所讨论的这个立场就假设，一个主体直接把握在质上不同的感官印象，这些质可以通过我们与世界的五种感官途径来接近。我们并不只是把握一个感性的这个，而却是把握比如说一个白的、甜的、如此浓的、如此重的、如此光滑的这个。然后黑格尔提出来评估，一个被认为在直接把握这类对象（感性的质）的主体，是否能够在事实上把握这些对象。而这一论证的一般方向是很清楚的，虽然细节方面又是相当隐晦的。黑格尔考虑的焦点集中在这个论题：这样一个感知者如何能够被说成把这样的质经验为一个事物的特性。在现在考虑的原则的限定之内，对一个对象许多性质的相互固有（mutual inherence）的自然解释，是联结论的解释。我直接地和无中介地知觉

到一系列的感性特性,但基于这种序列的反复经验,我把这些特性联结起来,作为一起相属的、作为同一个对象的全部特性。(当然,在一个严格的联结论论述中,只要这样一种序列反复发生,就产生了它们的固有性的想法。)黑格尔将会以各种方式否认有某种方法支持,某类联结论可以说明不同特性的相互固有性。他最重要的主张意味着努力去指明,规定的特性**最初的**把握就**已经**意味着,这些特性被把握为一个特殊事物的特性。如果可以指明这一点,那么,既然这样一种固有性不能够被直接知觉到(即使它是规定的知觉的一个可能性条件),则直接感性经验的整个模型也必须给予重要修正。

换种方式来说,这种论述开始了《精神现象学》的一个决定性转变,这是理解一个可能经验方面的转变,从把经验看做是在本质上或在基础上把握对象和质(qualities),转变到把经验看做是从本源上运用概念和中介理论。(如我们将会见到的,这不是一个完整的转变,既然"知性"仍然把被理解为真的经验对象的普遍,看做一个外部对象,而不是一个概念,但朝着黑格尔所说的一种"无条件的普遍"的转变在这里已经开始,后者是《精神现象学》中最重要的内容之一。)也就是说,如果黑格尔能够指明,把握感性的质(它们都是这个事物的质)所必需的条件,不能够由知觉模型来说明,那么,他就会认为自己已经确立,该事物会根本不能被"把握",除非它也以某种方式本源地被"掌握";对象的构想,亦即在一个本源把握中运用一个非感性特点,也是感性把握的一个条件。在他的完整论点中这将意味着,他主张,对象是通过某个概念被把握,由此概念各个特性就可以在一个对象中建立根据,而且,这些特性是本源的被构想为一起固有的,[127]因而被理解为该对象的各种"力"的一个结果。[因此,为了将来作参考,黑格尔必须指明两件事:(1)一个规定特性的把握的一个条件是,它应当被把握为一个特殊事物的特性;(2)只凭"知觉"以及它的联结论原则,并不能说明这种固有性。]

这就是黑格尔论点的总体意图,而在考察它之前,我们应当指

出，黑格尔不仅只是试图摧毁关于"事物—特性"关系的古典论述的可能性，也就是经验论论述（主要是洛克和贝克莱）和唯理论论述（莱布尼茨，虽然也有几处显然是指柏拉图和亚里士多德）。[17]虽然在下一章中，许多康德式的主题会越来越突出，但重要的在于指出，黑格尔在此所寻求的策略，也开始摧毁康德式的知性图景，在这种图景中，知性"操作"某种假设的"被给予的"杂多、一组在感性上接受的要素。知觉的分析，是黑格尔所发动的最直接的攻击之一，他要破除以此方式理解感性直观和知性之间关系的可能性，因而它也是黑格尔工作的一个重要驿站，他试图指明，感性经验的任何方面或任何拟设的直接性，都受到"精神与它自身关系"的本源规定，而不能够脱离那种关系来考虑。[18]

但这一重要的过渡章节的细节却是难以把握的。黑格尔论点的核心是分为两段的一个描述，描写这样一种知觉意识如何会陷入一种两难：要能说明事物要是一个规定的事物所必需的那种感性特性多样性，就只能通过砍除在这单个事物中理解那些不同的特性的统一性的可能性。为展开这个两难，他提出以下几个引导要点。

第一，黑格尔强调，这些感性的质在经验对象的区分（*differentiation*）方面扮演一个决定性的角色。"这里"和"这时"就不能扮演这样的角色，因此我们现在考虑，经验的感性复杂性，是否能够在这种所要求的区分方面发挥功能。

> 感性知识的丰富内容只属于知觉，而不属于直接的确定性，对后者来说，它仅仅是实例的来源（nur das Beiherspielende）；因为只有知觉才包含否定、差异或杂多于它自己的本质之内。（PhG 71；PS，67；C75）

第二，黑格尔指出，要履行这样一种功能，这样的质就必须是普遍。在把一个对象把握为一个白的、光滑的、甜的对象时，如果这些特性本身是根本个别的知觉片断，则这种把握就不会挑出那个对象。

感性确定性的问题又会卷土重来。仅仅因为在这一片断中所注意的对象的这一方面与其他片断的一些方面相似,这样它才能够被区别,被注意为不同的。对象被把握为属于一类感性的对象,这就使得有可能,在把握该对象时带上更多规定的内容,而不只是把它把握为一个不可说的、绝对独一无二的"这个"。黑格尔以一种极为抽象的方式说明这一点:[128]

> 这个因此就被建立为非这个,被建立为扬弃了的;因此不是作为无,而是作为一个有规定的无(a determinate Nothing/ein bestimmtes Nichts),有着一个内容的无,即有着这个这个的无。(PhG 72; PS, 68; C75)

这是一种奇怪的谈论感性的质的普遍性的方式,但黑格尔试图强调,这样的质不是特殊的感觉片断,而是一个特殊所具有的质;因此,每个自身都不是一个"这个",而是一个被归于一个"这个"的"不是这个"(也就是说,"不只是这个的质",而却是普遍的特性)。它们因此"不是事物"(是非事物),而是可再辨识的特性,其实例就在各个特殊中("有着一个内容的无","有着这个这个的无")。如我们将见到的,他强调这一要点,甚至到了夸大的地步,因为它将会在这一章的中心论点中扮演一个重要的角色。

第三,既然某个普遍的特性,比如白,在我的经验中可继之有这样的经验,比如硬、甜或任何数量的不同特性,所以,这些特性的经验在区别一个对象时,就不只是通过它们的相继发生。在它们发生时,"它们是彼此毫不相干的;每一个都是为自己,而不受其他束缚的"(PhG 72; PS, 68; C75)。(德文原文:sind gleichgültig gegeneinander, jede für sich, frei von der andern.——译者注)这意味着,知觉把特殊诠释为一个"媒介",一种"简单的统一",在该统一中,一些特性"相互渗透,但却开始彼此接触"。

这就建立起黑格尔现在考虑的一些替代说法。我们也许可以这

样表达他的要点:它在考虑,如果许多特性在一个事物中的相互承继这一经验,被认为来自于这些特性的一种相继关系(如在联结论模型中那样),那会发生什么,他也考虑,如果这样一种统一在某种方式上先于对各种不同特性的经验,如果这种确定的特性种类的可能性也依赖这样一种先行的统一,那经验也许又是怎样。在第一种情况下,他把物性(thinghood)称为一个"也",在第二种情况下,他把事物状态称为"一"。简单来说,他所试图指出的是,经验的这种知觉模型陷入一种两难。一个事物不能够是一个"也",除非它已经被把握为一个"一",并且,一个事物不能够被把握为一个规定的"一",除非它已经通过指示它的几个特性而被区别为一个"也"。他首先试图指明,"也的模型"是不充分的。

> 如果许多有规定的特性(determinate properties / bestimmten Eigenschaften)是彼此严格地毫不相干的,如果它们只是并且唯一的是与自身相关的,那么,它们就不会是有规定的;因为,它们是有规定的,仅当它们把它们自身彼此区分,并把它们自身与作为对立面的它者相关。(PhG 73; PS, 69; C76;重点符号为笔者所加,德文原文:Nämlich wenn die vielen bestimmten Eigenschaften schlechterdings gleichgültig wären, und sich durchaus nur auf sich selbst bezögen, so wären sie keine bestimmte; denn sie sind dies nur insofern sie sich unterscheiden, und sich auf andere als entgegengesetzte beziehen.——译者注)

这章面临的一个大问题是,虽然黑格尔将依靠这个主张,展开知觉这章所提出的各种策略来解决在本段中辨识的问题,但他并不主张存在一个问题。他只是说,在"也"的模型中(比如贝克莱的观点),各个特性"不会是规定的"。

在这同一个主张的第二种版本中,黑格尔指出,以一种常识的方式,我首先把我自己认作是在知觉对象,一个有着特性的事物。但

是，在把握这个对象的特性时，我仅仅把握到一个普遍，[129]比如其他对象也会享有的一个白色的质。因此，我不是仅仅通过知觉它的特性来知觉这个对象的，我是被引导而把这个对象考虑为一个特性"共同体"。对象的规定性是它具有这组普遍特性的一个函数。但是，这又产生了同样的问题，在此更简洁的表述如下：

> 我现在进一步把一个特性知觉为有规定的，它与另一特性相对立并排斥这个特性。因此，我事实上没有正确地把握这个客观的本质，如果那时我把它界定为包括其他特性的一个共同体，或一个连续体；由于这个特性的规定性（*on account of the determinateness of the property* / um der Bestimmtheit der Eigenschaft），我必须打碎这种连续性，把这个客观的本质设立为一个排斥性的一。（PhG 74; PS, 71; C78；重点符号为笔者所加）

这里有一个简短的提示，说明为什么黑格尔认为，某个特性的"规定性"不能够由单纯把握一系列的感性特性这个模型来说明。（他当然应该至少给我们这样一个提示。表面上看，似乎可以合理的主张，比如，把每个特性分开的，是它的质的强度，而不是因为它是这个事物的特性。）[19]就在刚才所引的这段之后，在考虑"也"这种替代模型时（黑格尔称之为一个"打碎了的一"），他指出，按照这些假设，我就会是在知觉"这样一个单独的特性，就它本身而言，它却既不是一个特性，也不是一个规定的存在；因为这时它既不是在一个一中，也不是与其他特性相联系的"（PhG 74; PS, 71; C79）。他继续说，这意味着，这样一个感觉片断"就仅仅只是一般的感觉存在，既然它不再有否定性的性格"。

黑格尔由此也就回到、并且严重依靠这一章的假设：一个特殊要能被区别，只能是通过把握一个特性，一个这样的质，它充分类似其他这样的质而足以使之成为这一类质的一个实例，这样才能被区别

为这个白的、这个甜的、这个浓的、这个形状的事物。特性要是一个规定的特性,仅当这样的"这个性"(this - ness)能够得到说明。并且,黑格尔假设,这一点要能做到,仅当该特性已被把握为这个特殊的一个特性。如果该特性是只由它的质的强度"被规定",如果这个白相比于其他的"知觉为白的片断"是由于它的强度、它的特殊色度等等,则这个问题只是重复一遍而已。我们有一个新的一(这个片断)为一个新的"也"(这些二阶特性)所区别。并且,当然,问题又被重述了一遍:如果我们试图说明任何一个那样的二阶特性的规定性,我们就创造出一个新的一——也(One - Also)两难。或者,唯一的其他替代会是,特性被认为直接的感觉片断,而不是普遍之物的实例,这样我们就又回到感性确定性的问题。

这导致黑格尔考虑,把特性的统一视为一个"一","一个排斥一个它者的统一"。但在此情况下,一个感知者仅仅意指或意谓:存在有诸特性的这样一个基底,虽然它必须认可这样一个基底,但它没有办法允许它发挥一种认识论的作用。我没有知觉到这样一个统一,[130]一旦我试图说出它是什么,试图阐明它的规定性,它就消解为"也",消解为特定特性的一个单纯共同体。这个不可认识的基底,只可知觉为特性的一种多样性;但特性的一种多样性要是规定的特性的一种多样性,仅当它们已被把握为某个特殊事物的特性。[20]

黑格尔继续讨论,知觉意识在试图说明性质的规定性时所运用的其他两种策略,但是,他已经在此(在刚刚开始之后)宣布,这种两难对意识而言的结局。意识被说成是经验到,"知觉的结果和真,就是它的消解,或是从真的东西出发的反思和向它自身的反思"。这个"反思"将成为黑格尔"逻辑学"自创的关键术语,这里是这样解释的:

> 这样一来,意识就明确了,它的知觉本质上是如何构成的,即知觉不是一个简单的纯粹把握,而是在它的把握中,同时从真的东西出发和向它自身的反思。意识向它自身的

这种回复，直接与纯粹的把握合在一起（mingled/einmischt），……这种回复改变了真。[PhG 75; PS, 71 - 72; C79，包括引文省略内容的德文原文：Es hat sich hiemit für das Bewuβtsein bestimmt, wie sein Wahrnehmen wesentlich beschaffen ist, nämlich nicht ein einfaches reines Auffassen, sondern in seinem Auffassen zugleich aus dem Wahren heraus in sich reflektiert zu sein. Diese Rückkehr des Bewuβtseins in sich selbst, die sich in das reine Auffassen unmittelbar - denn sie hat sich als dem Wahrnehmen wesentlich gezeigt - einmischt, verändert das Wahre. 又请参见商务印书馆贺麟、王玖兴译本第 79 页。该译本把 Auffassen（把握）译为认识；把 reflektieren（反思）译为回返，与 Rückkehr 同译；把 Reflexion 译为反思。——译者注]

这种向它自身的反思的含义，我们在此还知之甚少。黑格尔完全突然地在这里主张：在这种观念化的"教育过程"中，它"开始好比是显现"在意识上；充分理解事物和特性之间关系的唯一办法是，让意识在这种相关中发挥一种作用；若没有这种作用，事物就会变成特性的无特性的承有者，因而消失，而特性也会成为无规定的知觉片断，因而不是特性。在这点上，意识"不再仅仅知觉，而却也意识到它向它自身的反思，并把这种反思与单纯的把握本身区别开来"（PhG, 75; PS, 72; C80）。关键的论题是，现在承认的这种"向它自身的反思"（reflection into itself / die Reflexion in sich selbst）包含什么，这就是《精神现象学》余下部分所要研究的主要论题。

可以预测，它对知觉首先意味着什么。既然知觉把它自身认作是由对象及其特性的被知觉的规定性所约束的，因此，它在寻找方法，既承认有意识的活动在知觉中的作用，同时又把这种活动诠释为居于次要作用的。事实上，这种观点把主体方面的所有活动都看做错觉（deception/Täuschung）的来源，把在知觉中所包含的东西仅仅看做一些要素，这些要素作为一种不可接受的歪曲要悬搁起来（PhG

73 – 74; PS, 70; C78)。

这把我们带到前面提过的两种策略。首先,"统一性—多样性"两难通过这样的方式处理:要么主张对象恰好是"占有特性的一种多样性的东西",一个知觉主体则是统一的来源;要么主张对象就其自身而言是一种统一,而知觉的多样性则是源于知觉者以及知觉者偶然多样的感性机理。然后黑格尔马上指出:按第一种替代方案,按知觉自己的假设,所讨论的这种统一如何是一种"错觉",如何是对所存在之物的一种扭曲,虽然如已指明的,它也是解释特性的规定性所要求的。[131]按第二种替代方案,知觉承担一个我不知是什么(*je ne sais quoi*)的基底,而鉴于知觉活动的认识论,它没有权利要求这个基底,但为了它自己立场的连贯性同样也要求这个东西。

接着,黑格尔考虑各种方式,在这样方式下,作为特性之承受者的对象的真的统一,也许不被理解为这个对象的所有特性的联结,而是说,对象应该被认为是一些特性,是该对象必须被说成是独立于它与它者的关系而占有的那些特性。这些把对象构成为一(One);它的关系特性则是也(Also)的维度。黑格尔又以他自己的术语重复认识论历史上的某些古典论点,他指出,本质特性和非本质特性、或主要特性和次要特性,这两者之间的这种区分,不能逻辑一致的得到坚持;次要的或非本质的特征,如果也是这个对象的真正特性,那么,它们就同任何其他类型的特性一样,都是源于这个对象的本性;任何所谓自保的特性,如果要区分这个事物,就必须能够做某种对比的工作。他指出(其中多次提到它在这一论题上的逻辑立场),这种对比的可能性要能实现出来,则势必要指示一些关系或可能关系。

所以这些就为引入知性提供了舞台。鉴于知觉的那些悬疑论题,已经开始说明多样的感觉要素的统一,开始说明那些要素的普遍性,也就是在任何区别活动中挑出一个个别实例、个别的质、或感觉的质作为一个类的必要性,所以,毫不奇怪,黑格尔转而考虑,在对规定对象的任何可能把握中知性的作用,简单来说也就是这类普遍性

的一个非感性来源这个思想的作用。对我们来说尤为重要的是：黑格尔关于知性在经验中的中介作用的论述，以何种方式促成了它在《精神现象学》中的观念论论证（也就是他拒绝对此类中介的怀疑论怀疑）；特别地，这章的核心两难，即感性的/超感性的颠倒的世界问题，又是如何把《精神现象学》推向那种完全不同观念下的客观性和知识问题，后者正是自我们开始考察费希特以来，本研究所承诺的问题。

三、颠倒的世界

《精神现象学》第三章对形成本书研究主题的观念论的重要性，是很难高估的。它完成了黑格尔努力摧毁认识论中各种实在论的替代理论的工作，因而完成了黑格尔所认为的、他对观念论的现象学辩护的第一个也是最有意义的阶段。同时，在具体的论证过程中，他也开始演证，作为所有后康德的观念论中心的纯粹概念问题和主观性问题，必须以一种根本不同的方式来理解，而且，这样的主观性是“精神”，而这样的概念则起源于精神对它自身的历史经验。在这个关键的转变点，他远离实在论，走向一种“历史的”观念论，[132]与康德和费希特所拥护的都不同，这种转变就发生在黑格尔的“颠倒的世界”论述中。

由于这一节，如我所将阐释的把黑格尔对康德理论哲学的许多反思，集中、完成、并且转化，所以，我这里将从一个简要回顾开始，回顾《精神现象学》到此为止的思路，是以何种方式在重现康德第一批判的问题域的内容。

在康德的论述中，经验或经验性知识中基本的有待解释的内容(explicandum)是，一个主体表象一个客体的可能性。这样一种可能性的“最高条件”是统觉的先验统一。正如我们所见到的，康德主张，

任何事物要算作我的一个表象，我就必须自意识地表象这样一个对象，潜在地把我自身认作是在这样表象。在这样表象时我所做的，他继续主张，就是把多样的要素加以统一，于是基本的问题就成了，对此一统一的根据或基础的一种严格经验性的论述，是否是可能的。他主张，既然按这种经验论的假设，同一个主体贯穿于它的各个经验的可能性是不能得到说明的，所以，就必须存在这种统一的一个非经验性的基础，或纯粹概念，康德把它们理解为经验可能性的主观条件。黑格尔已经试图以一种类似的方式指明，一个对象要算作我的经验的一个对象，我就必须能够注意它，把它区分为那个对象。他所谓在感性确定性中"我必须能够说出我所意指的"这个条件，其意义在于重复康德所坚持的统觉条件。（也就是说，他们两人都假设，在一个对象和我这里的一个感觉片断之间任何自然或因果关系的结果，若要算作我之表象这个对象，除非我把我自身认作是在表象该对象，除非该对象"对我来说"是我表象活动的对象，而这样一种自意识的活动就要求一种关于它的条件的论述。）同样的，在黑格尔看来，在这样一种区别中的关键论题，是统一性/多样性问题，它在研究这一论题时使用与康德相同的术语，即一个感觉杂多的统一性。并且，如所指出的，正是在论证的这一点上，康德然后就试图指明，为什么这种所要求的统一性、这种要有同一个主体在表象任何事物就必需的统一性，预设了知性的纯粹概念作为经验可能性的条件。

但是，黑格尔先转而去论述许多不同的论题，然后才拾掇一个类似的主题。因为，黑格尔也想试图指明，为经验所要求的这种多样性的统一，不能够被理解为那些多样的感觉片断发生的单纯结果。他也主张，这样一种统一要求，依赖一个非感性的根据，或用他的术语来说，一个"无条件的普遍"。但是，部分是为着推动这种主张，即这些概念必须被理解为是在某种程度上源自主体的，它们的起源是在充分的自意识条件中，于是黑格尔探索（以一种特别迂回且而令人迷惑的方式），经验的非感性统一的各种非观念的候选者。如前面指出

的,黑格尔在这一章最先考虑的是,这样一个所要求的非感性的统一的各种唯理论(因而也是实在论的)论述。[133]这章许多地方的观点都是,智性能够利用它不清晰的感觉表象、廓清它们、并因而"看透"一个对象的"外部"显现的"内部"来源。或者,又说:

> 这种无条件的普遍,现在是意识的真的对象,对意识来说仍然只是一个对象;意识尚未把无条件者这个概念把握为概念。(PhG, 82; PS, 79; C88)

或者,后来在同一段,他说,"意识尚未对它自身来说是概念,因而没有在那个被反思的对象中承认它自身"。于是,他的讨论就引着他,首先穿过各个主题,比如亚里士多德、莱布尼茨、牛顿、以及最后是康德的主题,之后他才试图概括这些人(包括康德在内)所面临的共同问题——非感性/感性的二元性,我们现在发现它是经验存在所必需的,但它导致一个"颠倒的世界",一个悖论,这一悖论要能得到解决,除非这些促成统一的条件的起源,从一种黑格尔所独有的方式得到重新阐释。

这样一个主题也使我们回到"客观性的演绎"问题。原因在于,黑格尔力图指明,意识,在它必要的运用非感性的概念、以造成对象的一种区别时,不是依靠那超越意识的东西,无论这个超越是在一种经验性意义上还是在一种形而上学意义上,而是"仅仅从事于它自身"(PhG 101; PS, 101; C112,德文原文,sich nur mit sich selbst herumtreibt;商务译文,"只是在认识它自己"。——译者注)而他的这种努力当然会引起一个论题,即凭借何种权利,某些概念而非其他概念得到依靠,它们又在什么意义上可以被看做客观的、而不只是仅仅主观的要求。自黑格尔首次表明他遵循费希特而反对康德的直观学说以来,这一问题已经赫然成为一个严重问题,而随着黑格尔开始提出他自己对自意识、概念和对象之间联系的论述,它现在还成了首要问题。

这就是说,康德已经走出很大几步,他指出了,经验性杂多的任

何把握所要求的那种统一它的概念条件、为着综合的联结的纯粹规则，可以被指明为这样的条件，就只是作为统觉的必然的先验统一的条件。但是，必须存在有某些非派生的统一原则，它们先于并作为条件约束对任何经验性统一的把握，但这个要求不会让我们走很远，除非我们知道如何具体指定，哪些原则是这样一种自意识的经验、一种我能够具有而且也知道我具有它的经验所要求的。正如我们所见到的，康德在此依靠他的纯粹直观论述，既要确立，他所关切的纯粹概念，能够被指明为是关于对象的自意识经验所要求的，而不只是要求它们单单作为主观的条件，在纯粹知性一切综合原理的系统展示一节的论证中又要据此确立，为什么鉴于我们与对象的特殊形式的直接接触，对所直观对象的一个自意识的、被统一的经验，若没有这个或那个纯粹概念，就会是不可能的。

如我们也已经见到、现在则更详细见到的，黑格尔拒绝这种依靠纯粹直观的可能，拒绝考虑纯粹被直观杂多的特点的可能。既然他也接受并且将在这一章中试图建立，[134]必定存在有统一因而还有区分经验对象的非经验性的原则，并且这种由规则所支配的统一是由一个主体自发造成的，而这些原则既不是经验性经验的结果，也不是在智性上直观在这些经验"背后"的东西所得的结果，所以，他就必须提供某种替代的论述，说明一个可能经验的一个主观规定的基础。黑格尔在《精神现象学》最著名的这一节中所提出的是，要理解任何这样的由自身立法的条件，我们就必须理解一个自意识的主观性要求，以及这些要求的客观性论题，这种理解必须以一种更宽泛的方式进行，也就是要考虑一种不可能性，即不可能把经验的一个主体的自发的，先验上必需的构件，建基于纯粹直观中。我们必须理解，一个主体在它与世界的相互改变中所欲求的东西，以及以何种方式，它对它欲求的满足和满足所用的策略，为它对其他主体的经验所中介。也就是说，这些问题，即什么特定的经验是不能够迫使一个主体放弃的，也就是一个作为经验的本源构成要素的原则，以及为什么它要算

作这样一个原则，它们的回答，在黑格尔看来，只能通过考虑，而且以某种先验上适当的方式考虑，欲望、满足和它者这些论题。这样一种更为宽泛的主观性思考，乃是回答这类问题唯一可能的途径，如果这一章建立了它的康德式的非感性条件结论，而又没有康德式的纯粹直观理论的话。

它是否建立了这样的结论？这个建立的工作可以分为三个主要部分。在前两个部分中，黑格尔讨论用来刻画知性在对象经验中的作用的替代方式，在最后一个部分中，他提出他的颠倒世界悖论的论述，并开始试图辩护他为什么注意自规定的问题。在第一节中，他提出一个抽象的讨论，讨论各种各样的、理解感性者的非感性根据的形而上学方式、或我所称的“实在论”方式。这一讨论的核心是“力”的论题，这个术语似乎主要旨在让人想起牛顿，但是，随着论述的推进，它也清楚指向亚里士多德的埃努季亚(*energeia*)和莱布尼茨的隐德来希(*entelechies*)。这一讨论于是就被一般化为“现象”、现象的彼岸或现象背后之物这些论题。(原文是 appearances, something beyond or behind appearance。——译者注)在第二节中，黑格尔考虑更多的准则学观念下的“超感性者”，或“法则”，后者说明，现象间的必然关系，单纯观察所不可接近、但却可由知性来阐述的关系，以何种方式可以算作现象的真。在这一讨论的大部分地方，所讨论的选项都可以贴上一个“经验论的”或者也许也是“逻辑—经验论的”的标签。每一观念的失败于是都被一般化为颠倒的世界问题。

这前两个话题，以及所指明的它们每个所固有的问题，让人想起在西方传统中仍然居于主导的“给出一个自然论述”的替代方案，这些替代方案一方面的发展是柏拉图—亚里士多德、牛顿和唯理论的传统，[135]另一方面的发展是休谟和最终是实证主义(马赫—迪昂)的传统。[21]正如黑格尔所指出的，任何规定的经验性把握它的可能性，都要求一种把某些事件、片断、特性一起“思考”或构想为一种统一的能力。所讨论的论题现在就是，这样一个统一原则或秩序安排

原则的地位，或者，所谓充分地（客观地）“掌握”任何主体所必须面对的广泛多样的知觉信息，这究竟包含些什么。按一种论述，在把某些特性的发生一起思考时，或在理解一个特定序列中的某些事件的相继时，我们最终所追求的和部分在做的就是，掌握某些现象的秩序或统一或规定性的理由。在这样做时，我们试图通过援引自然的某种一般结构特征，来理解现象世界为什么是它所是的那样。自然之所以是它所是的那样，是因为存在各个自然类，或因为无限多的原子实体，或因为存在各种基本“力”，这些力的“表达”规定这个世界是它所是的那样。而按一种替代论述，掌握到现象的秩序或规则性是它所是的那样，这就是“解释”它。认识B规则随A而发生，就是认识为什么B发生（因为A发生了），如果它是一个可在经验上确证的自然法则，与说明B随A而发生的其他法则和更一般性的涵盖法则相一致的话。按第一种论述，理解“实在的基本结构”，宽泛地讲，乃是对现象的秩序和规定性的真的理解所要求的；按第二种论述，预测的可能性，或成功安排我们经验的秩序的可能性，就可算作这样一种理解。

每个这样的替代方案都引起一些熟悉的问题，黑格尔在提出他对这样的世界经验的现象学时充分利用了这些问题。第一个问题，依靠作为最高原因（*aitiai*）的理念，或依靠因果的力量，或单子的表象，或基本力，这总会引生严重的认识论质疑。怀疑论者长期以来就坚持认为，这些立场在贯彻到底时完全是独断的，因而不能够把它们自身区分于其他不能自相一致甚至荒谬的、对古怪的力和力量的诉求，或者，在把某种这样的力或结构的公设贯彻到底时，就会出现这样的情况，即它所意味的全部，就是某种可观察的对象以一种规则的方式发生。另一方面，第二种替代方案似乎经常没有任何解释，似乎大加利用的各种法则仅仅是重新描述所发生的，而根本没有说明所发生的。

诚然，黑格尔对这些困难的说法运用了很多他自己的术语，而它

在建构各种可能理论时所依照的这两个基本主题,有时非常难以理解,而且在任一主题的任何严肃的主张者眼里也是不相关的。但是,基本的立场和基本的两难还是清楚存在的。实在论的给出论述的理论所固有的认识论问题,它的讨论是通过注意到,作为知觉多样性的起源或根据的力,同被假设为这样一种力的表达的现象本身这两者之间的关系。既然黑格尔认为他已经指明,一个对象的显现特性、确定地限制它的特征,[136]正是具体指定它与其他对象(包括一个感知者在内)的关系或可能关系的特性,所以,力的待解释术语(explicanda),力的术语意义(explicans),就将包括这样的关系。这意味着,这种力或那种力的规定性,是由它与其他力的关系来具体指定的,而这些其他的力本是这个本源的力的本性使之可能或遭其排斥的。黑格尔讨论这整个论题时用上晦涩的术语,"能诱导的"力和"被诱导的"力("soliciting" and "solicited" forces)。但他试图提出的要点是,所讨论的这样一种对力的论述,如果它要是一个规定的诉求,就会迅速转入把力还原为许多组可能的交互作用,以至于力的诉求成为空洞的。尝试规定或具体指定所讨论的力的努力,最后是以把力作为一种单纯的"那个什么"(that which)而告终。一个具有力 F 的对象是这样一个对象,它是这样而不是那样与其他对象交互作用,它有这些现象而不是那些现象。当通过诉诸"在为其他力所诱导时所发生的"来具体指定一种力时,就这两种力而言,以黑格尔的语言来说,于是就有,

> 它们的存在实际上有一种单纯消失着的意义。它们不是作为本身固定不动的东西的两极而存在,仅仅凭借共同的媒介和通过外部的接触,把一个外部的特性转移给对方;相反,它们是存在的,只因为它们存在于这个媒介和这种接触中。[PhG 87; PS, 85; C94 - 95,德文原文:daβ ihr (Diese zwei Kräfte) Sein vielmehr die reine Bedeutung des Verschwindens hat. Sie

sind nicht als Extreme, die etwas Festes für sich behielten, und nur eine äußere Eigenschaft gegeneinander in die Mitte und in ihre Berührung schickten; sondern was sie sind, sind sie nur in dieser Mitte und Berührung.——译者注]

黑格尔然后讨论,一种做出这样一种对力的诉求的努力,它真正独立于对一组现象的诉求,这种努力"通过力的这种中介作用,深入到事物的真的背景"(PhG 88; PS, 86; C96)。但可以预测,所有这些所导致的就是,这样一种"内在世界"是"空洞的,因为它仅仅是现象的非存在"(PhG 88; PS, 87; C96)。

因此,鉴于由此展开的问题,黑格尔自然就转去考虑他所说的这种做法:把"超感性者"、即要有一个感性世界则在感性者的把握中就必须被"思考"的东西,不是看做现象之物的"彼岸"某物,而是如他所说的,看作"作为现象的现象"(PhG 90; PS, 89; C98)。他以此来指一种给出论述(account giving)的观点,按这种观点,所谓给出论述,就是把"不稳定现象的一个稳定图像"(PhG 91; PS, 90; C100)、或现象间的合法则关系阐述并纳入"法则"之下。在此黑格尔提出,存在两个问题。第一,这些法则,如果它们要是法则,就必须表达自然的必然性,必须在一个法则体系中贯穿在一起。这样一个体系要是一个真正的体系,这些不同的法则就必须可归结为越来越一般的法则。"解释"自然所指的意思,就不只是重新描述经验性的规则性,按给出论述的"法则"观点,这样一种解释功能,是由这种在体系上自称要达到越来越全面和简单的法则来完成的。在此黑格尔相当简洁没有多做说明而提出,这样的体系化注定导致极其一般性的法则,以至于它们不可能被说成是解释任何事物的。他提出,或迟或早,我们将只得到"法则概念本身"(PhG, 92; PS, 91; C101),或合法则的规则性一般(lawlike regularity in general)。

黑格尔论点的这一方面,不是所陈述的那样有力,[137]这主要是因为他对体系化、简单性和一般性的论述太过抽象,不好用来鉴别哪

些实际哲学选项是它的标靶。但是,他所寻求的更重要的论点,与前一种实在论的替代方案中所突显的论题有关。在这个方案中,系统化的论题和更高阶一般性的论题,突显了这样所要求的体系化的非经验性的基础,因而也再次突出这个一般论题,既然法则的一般形式依赖秩序和简单性的这些二阶的、非经验性的原则,则这些法则要如何算作是经验性现象的解释。(简要引用这个问题的一个实例来说,一个人也许可以提及康德的科学哲学在这一点上的双重含义。在强调主观的起源或这样的体系性原则时,康德称它们仅仅是调节性的,似乎是要避免主张它们有任何真正的解释作用,但在强调在任何自然论述中理性的这样一个体系不可或缺时,他开始冒风险把它们不仅称为自然本身的解释的原则,而且还称为构成的原则。)[22]

这样一个问题更清楚的揭示在黑格尔的第二条处理路线中,在这里他主张,法则,若不援引自然的基本结构或基本力[或在哪里"力与法则有恰好相同的性质"(PhG 95; PS, 95; C105)],它们就把规则性阐述为一般法则,这些法则达到了认识论的安全,但却以空洞为代价。知性的这样一种观点"固守它的对象的惯性统一","不仅没有解释任何东西",而且"实际上也没有说出任何东西"(PhG 95; PS, 95; C105),并且,这一点只是以一种一般的方式,重复了那个古老问题的一个方面,这个问题在前面把它作为这节的一个导论已经提过。黑格尔在他的法则思考的两部分中的要点,因此就是,提出一种两难:要么,现象杂多的某种超越(transcendence)出现,并且有着真正普遍性和必然性的法则就此达到,在这种情况下,这样的法则和经验性地把握的杂多之间的解释性联系很难弄清楚;要么,并不存在这样的超越,因而也不存在什么现象的实在解释。

正是在这一点上,黑格尔同时概括了实在论的和经验论的给出论述理论,他说,这两者都产生一个颠倒的世界问题。这里的世界,是"超感性的"世界和"感性的"世界,或者,我们可以更一般地称之为,"独立于经验的力的实在"和"不为经验规定的法则立法",与感性

现象的杂多。只要这样的实在和这样的立法是独立于经验的，它们就将感性世界颠倒成为某种别的东西，而且不解释它(古典的实例就是，柏拉图的形式和亚里士多德的反驳)；[23]只要它们不是这样独立的，只要经验性的杂多是知识的唯一标尺，感性世界就“颠倒它自身”，它是一个若没有超感性世界就不可理解的世界(它自身已陷入两难的第一个方面)。

现在，主张“真的”世界，不管是超感官的还是感官的，变成一个颠倒的世界，分别是“实在的”感官的世界或“实在的”超感官的世界，这是在以一种很不寻常的方式，构建这节一开始所描述的两难。(感官的，sensuous；感性的，sensible；感觉的，sensory。——译者注)[138]但是，尽管存在黑格尔对此要点的极端阐述(甜的是酸的，惩罚是复仇，等等)，我还是认为，那个两难就是黑格尔所在谈论的，而颠倒的世界一节只是以黑格尔所能发明的一种悖论的方式，把这个两难一般化并重新陈述。但读者全然没有意料的是，黑格尔对此问题的起源做出相当令人困惑的、极其浓缩的论述，他又同样令人困惑的突然转移话题。

首先，他告诉我们，鉴于这样一种颠倒，我们必须

> 消除把差异固定在一个有差异的持存要素中的想法；差异这个绝对概念，必须被表象为和被纯粹地理解为内在差异，是自相同作为自相同对它自身的一种排斥，是不相似作为不相似的相似性。(PhG 98; PS, 99; C109)

单是这样的语言就应告诉我们，我们突然深陷黑格尔思辨的水潭，这个事实也为接下的一句所确证，“我们必须思考纯粹的变化，或思考在反题自身之内的反题，或矛盾”。从这里，约在接下的三页中，黑格尔引入了无限性、生命、和意识依赖自意识这些观念，它们将会主导该书余下部分。简而言之，这一转变就像黑格尔的任何转变一样重要，而很不幸，它也像任何其他转变一样晦涩，如果不是更晦涩的话。

我建议，我们可以这样阐释黑格尔关于“知性的两难”以及它的

初始解决的分析：首先，我们应当指出，黑格尔对这些替代方案的表述，让人想起一种熟悉版本的先行哲学史。唯理论、实在论的超感性世界论述是独断的，空洞的，或者仅仅只把世界解释为各种颠倒的世界、解释为感性世界的重新阐述。经验性论述则有固有的怀疑论，不能够给出真正的解释，但鉴于知觉一节的结果，现在就也不能够仅仅依靠感觉杂多，作为真的知识。这样一个感觉世界，如果被认识了，就是被颠倒的；诉诸超感性者是它的那种把握所必需的。而这一些听起来就开始很熟悉了。

事情还会变得更为熟悉的，如果我们在这一章中往前看一点，看到有一处，黑格尔较清楚地阐述，在知性和感性之物之间的关系中实际包含着什么：

> 解释之所以提供如此之多的自满足，其原因就在于，在解释中，意识可以说是直接与它自身相沟通的；它仅仅享受它自身；虽然它似乎也忙于某种其他事情，但它事实上仅仅从事于它自身。（PhG 101; PS, 101; C112）

按黑格尔的论述，悖论式的颠倒的起源，不是源于认识到意识在何种程度上依靠它自身来说明事物的本性。于是，很明显，第三章给我们提供了，对基本认识论问题的一种康德式陈述，对解决这个问题的一种康德式建议（只是一个建议而已，鉴于前面的“与它自身相沟通”超乎寻常的含糊性）。非感性者和感性者，或换种方式说，纯粹概念和感觉杂多之间的这种必需的联系，是由知性自身所提供的。[139]并且，正是这个问题和这个解决，界定了康德的批判时期，上述说法只是一般地重复了他的解决。现象的本质、现象的统一和秩序的起源，不是某种彼岸（beyond），或某种像一般概括的法则，而是知性自身的自意识活动。

而这就把我们带回到，黑格尔对此要点的不寻常阐述，以及为什么从他的视点来看它们必定非常不寻常、也非常不同于康德的解决

这个问题。首先,这里引入变化甚至“矛盾”的论题。同耶拿材料中的某些类似段落那里一样,理解这些主张的工作,必须留待考虑“逻辑学”第二卷的时候,但从这段本身出发,我们已经可以预料,黑格尔在此所寻求的一些内容。首先考虑,黑格尔所已试图指明的是,知性的基本运作不能够被理解为抽离的、反思的、或智性直观的。所有这样的说法,都预设知性依赖某种被知觉的“差异”,产生了颠倒的世界悖论,创造出另一个“异化的”世界,而不是解释显现着的世界。他从这一结果得出的主要结论,在早前所引的那段以他自己的语言表达出来,这就是:我们现在知道,我们必须“消除把差异固定在一个有差异的持存要素中这种感性的想法”(PhG, 98; PS, 99; 109)。前前后后,黑格尔一直努力摧毁任何对被直接把握的差异的依靠,好像知性还要为这些差异提供非感性的根据。现在他试图做出结论,这种努力已经就相当于演证,要存在有可能的差异,在现象的任何杂多中要有可能的规定性,除非它们已经以某些非感性的方式被思考。这又意味着,任何这样的非感性条件,无须依靠任何从经验和从智性上把握的根据,就已经“区分”了杂多。而这就意味着,知性所要求的那种在先的区分(即避免将差异“固定”在一个“持存要素”中),其唯一可能的根据就是“思想自身”。并且,黑格尔以两种方式引入该论题,这两种方式都是他自己的体系语言所特有的。

他首先指出,这样一个非感性者观念意味着,把差异、也就是把任何感觉到的杂多的可能区分,理解为“内在的”差异,甚或理解为“自相同作为自相同对它自身的一种排斥”(PhG 98; PS, 99; C109)。把这样的基本差异(或用康德的话来说,范畴的区分)称为“内在的”,这就再次强调,任何这类区分的根据(即为什么是这些区分而不是那些区分),都独立于任何“外在的”差异,任何从感性上或从理智上把握的差异,因此,上述称法就开始引入黑格尔式的主观条件观念。告诉我们它们代表“从它自身对自相同作为自相同的一种排斥,这样就把黑格尔最独特的论题引入目前的《精神现象学》中。

因为这一短语引入了黑格尔的主张:这样的区分的来源,这样的范畴规定,是“思想自身”;思想能够“区分它自身”;在它的统一功能中,思想也区分它的统一功能的模式。黑格尔就是以这种方式来说,他能够提供一种先天的论述,说明各种可能的不同的统一功能,[140]它们间的关系,为什么以及在何种意义上这样的功能是要存在有可能的经验所必需的,或者,在“逻辑学”中,是要存在有对任一事物的可理解的思想所必需的。我已试图指出并将在第八章更充分的讨论,这样一种“思想的自规定”主张引入了矛盾问题,因为思想规定它自身会是以似乎同样不可或缺、但在逻辑上却相排斥的方式进行。(或者:无需经验中的一个根据或纯粹直观,各种表面上不一致的概念也能够被先天的指明为,是任何一个对象的经验的智性条件。)

在此,黑格尔强调这样的自规定的自律性格,他首先以这章前后所用的语言,阐述这些条件的构成性的特性(也就是说,他强调,这些主观原则并不仅仅“调节”现象的统一,而却也规定一个现象“世界”的可能性):

> 因此,这个超感性的世界,当它是颠倒的世界时,同时也统摄其他世界,并把这个世界包含在它自身之内;它是为它自身的颠倒的世界,即它自身的颠倒;它是在一个统一中的它自身和它的对立面。(PhG 99; PS, 99; C 110,重点符号为笔者所加)

然后,它在展开这一语境之后,就引入他的成熟观念论的另一中心术语。“只有这个意义上[即以早前所描述的方式],它才是作为内在差异的差异,或在它自己的自身中的差异,或作为一种无限性的差异”(PhG 99; PS, 99; C110)。就是这一术语,从现在开始,将会作为黑格尔思想的自律自规定论述的焦点。

在这一语境下,黑格尔非常一般地引入这个观念,充满浪漫主义的华丽词藻。这样一种“简单的无限性”(或他所指的“绝对的概

念”)，被称为“生命的简单本质”、“世界的灵魂”，在所有差异中“搏动”的“普遍的血”。不过，除了这种华丽词藻以外，由此引入的论题是，黑格尔是否能够很好地澄清一些他起初非常模糊的提法：主观性的“生命”自身如何可以说导致了绝对概念的规定环节；这种有关“自相同对它自身的排斥”中基本“差异”的起源的异常抽象阐述，是否能够变得更具体些；对这类结果的绝对地位的主张（它们在思辨意义上的客观地位）是否能够得到捍卫。黑格尔只是到第三章快结束时，才开始谈及这些论题，但他的这种开始已经有力暗示，他认为这种论证必须如何继续。

首先，他开始运用一种较简单的术语来描述“自相同对它自身的排斥”论题，这让事情变得相对简单。既然这一论题是，意识在区分杂多时依靠它自身，所以意识的问题就直接成为自意识的问题。（它在 PhG 101; PS, 102; C113 中引入自意识论题时，重复了“自排斥/自己排斥自己”的话）。但是，从讨论的语境来看，很清楚，黑格尔不是主张，在任何一个对象的经验中，一个主体“实际上”经验着它自己对一个对象的思想。[141]随着这一论证路线在前三章中的展开，这个论题就成了我所一直运用的、德国观念论的一个焦点论题——为区别一个感性杂多或任何多样性的“统一”所必需的潜在统觉性的主观活动。并且，该问题的先验维度现在也没有改变。因此，黑格尔不是在此单纯转移话题，他提出我们要考察，人类如何开始理解他们自己的本性（可以说是自身知识）。这个论题仍然是从这类问题出发来建构的：

> 的确，对一个“它者”、对一个一般对象的意识，必然是自意识，是一个己内映现(a reflectedness - into - self)，是在它的它在中对它自身的意识。(PhG 102; PS, 102; C113)（这里的“己内映现”在商务中译本中作“[意识]返回到自身”。德文原文：Das Bewuβtsein eines Andern, eines Gegenstandes überhaupt, ist

zwar selbst notwendig Selbstbewuβtsein, Reflektiertsein in sich, Bewuβtsein seiner Selbst, in seinem Anderssein.——译者注)

这一段以及其他段落,继续提出这个问题,把它作为在对一个"它者"或对象的意识中的"自意识"论题,而不是把意识归结为自意识的一个种类,因此也就不可能是想把自意识阐释为一种直接的自意指(self-intending)。

进而言之,这一探索任何可能自意识的经验的不受经验规定的主观约束的动向,改变了客观性论题。也就是说,问题仍然是,任何这样的拟设的约束,是否能够被说成是有充分根据的;在这一语境下就是,它是否能够被称为是客观的。但是,如黑格尔在导论中提出的,在这样的批判反思中,始终有一个平行的批判问题:什么可以算作有充分的根据?我们在提出客观性问题时始终伴有一些特定假设,尤其是关于经验要被认为是客观的所必须满足的一个"标尺"(criterion/ Masstab)的假设。黑格尔认为他已经指明,对此客观性的评价,不能通过对照某类这样的标准来衡量可能的知识主张的方式进行,比如,一个以非推理地得到保障的被给予者、普遍的把握、感性特性,以及一个非感性根据的智性化,或依靠法则。因此,他做出结论,精神的自律的自规定的可能性,现在只能"对照它自身"以某种方式得到衡量,而不是通过把它与一个超验客体的任何直接的把握相比较。黑格尔认为他现在已经指明,阐述这样一种怀疑论的反可能性是没有任何意义的。这些可能性依赖现在被思考的那种主动的自意识。

所有这一切就是指广义的客观性论题,即思想在它的自规定中是否真地规定它的"它者",是否必须援引一个不受意识的限制影响的它在的标尺。为完成这一进展,黑格尔的下一步思路就是考虑各种这样的方式,在这些方式下,一个主体能够被说成是,在它的对象经验中是自意识的,这个主体从一个拟设的纯粹的、"不受打扰"的自

身确定性开始，透过这一自身确定性也许会遭到挑战的种种途径迈进，在这些路上，任何这样的在它者的经验中对自身的经验也许都会引生一种自身不满足，所有这些都是在《精神现象学》迄今所展开的经验假设之内进行的。黑格尔认为他已经建立，可算作一个主体思想的充分根据的，即客观性，[142]它本身就是主观性自反思的产物，而这似乎让我们回到第三章所描述的费希特面对的情况，虽然黑格尔是以一种现象学的、而不是“科学的”方式在主张他的论点。我们因此又来到这里：“解释”，如黑格尔所说的，是一种“自满足”(self-satisfaction/ Selbstbefriedigung)，我们也再次面对，各种可能的这些满足它的潜在的相对主义、甚至无政府主义。随着黑格尔开始探讨，这样的自满足如何和为什么可以是“绝对的”，在某个层面上不再面临任何一种内在怀疑论，他现在就依靠费希特的另一个中心观念，来帮助他探索这样一个客观性标尺的种种潜在维度。他引入的这种自规定观念是，由在一个“其他自意识”中的“承认”(recognition)所中介的自规定。

[143]

第七章　满足自意识

一、黑格尔的转折点

在第四章开始的一个戏剧化段落中，黑格尔概述了后续讨论对《精神现象学》余下内容、特别是对我们一直探索的观念论主题的重要性：

> 正是在自意识中，在精神的概念中，意识才首次找到它的转折点，在这里，它抛下了感性的此岸的多彩的映象，越过了超感性的彼岸的空洞的黑夜，步入现世的精神的白天。(PhG 108-109; PS, 110-111; C122，这是非常精彩的一段话，照录德文原文如下。Das Bewuβtsein hat erst in dem Selbstbewuβtsein, als dem Begriffe des Geistes, seinen Wendungspunkt, auf dem es aus dem farbigten Scheine des sinnlichen Diesseits, und aus der leeren Nacht des über-sinnlichen Jenseits in den geistigen Tag der Gegenwart einschreitet. ——译者注)

那似乎也许是经验性知识的规定性和坚固性的，结果成了一种单纯的“多彩的映象”(colorful *Schein*)；那似乎也许是感性世界“内在本质”或真的根据的纯粹理性的规定，结果成了一个“空洞的黑夜”。并且，有了以这些明显属于康德的术语所阐述的问题(经验性的怀疑论与独断的唯理论)，黑格尔现在再次，如我们在许多其他语境中已经看到的那样，提到康德的经验的至上条件，即自意识，作为

"答案",作为"精神的白天"(spiritual day/ geistigen Tag),或早些时候的说法,作为"真的自家的王国"(PhG, 103; PS, 104; C116),以此来理解,"自身对它自身的关系"也许将如何避免在意识考察它自身及其可能知识时出现这样的困局。再者,随着他提出,在理解自意识的论题和这些在先的认识论问题之间的关系时,"我们面前已经有了精神的概念",他由此就暗示,一个决定性的闭合在《精神现象学》的基本论点中已经出现,知识问题在这章中现在成了"精神对它自身的知识"的问题。[1] 如果情况如此,那么我们就能够在黑格尔对绝对观念论的现象学辩护中辨识出这样一个重要的步骤。

但辨识这样一个"转折点",说来容易做来难。一方面,初看起来,第四章的话题与前三章所讨论的理论论题似乎没有多大联系,与康德观念论的联系就更少了。突然之间,我们就谈起欲望、生命、生死斗争、主人奴隶。诚然,我们马上回到一些可以看出的哲学话题(在黑格尔的术语中是实在之物的概念的规定),比如他讨论斯多亚主义、怀疑论[144]以及苦恼意识,后者实际上是黑格尔之前所有西方历史的一种辉煌的简洁刻画。但至少,黑格尔的这些环节的现象学似乎很不同于他早先的研究进路。另一方面,这章各部分之间的联系,就像这章作为一个整体与在它之前和之后各章的关系一样,常常令人困惑。只是导引一节(先于讨论主人/奴隶的段落)就可列入黑格尔最晦涩甚至最奇特的段落,而且许多单个话题的要点常常难以找出。

有两个预备问题,必须先行论及,之后我们才能理解这章与本书所展示的观念论主题之间的联系。第一,黑格尔怎样引入"生命"的模糊讨论。第二,他怎样引入欲望的实践论题,同时他的论述的这种转向怎样揭示他自己对《精神现象学》为观念论的所提出的总体论证的观点。

最前面的段落表明,我们所寻找的这个转折点,更多地意味着一次猛然的跳跃,而不是一个简单的转向,完全偏离根据批判的问题而

拥护一种或者前批判的、或者后批判的、或者一种至少非批判的形而上学。在他前面的评论中，黑格尔把自意识问题作为“生命”问题来讨论，这一生命话题在他的早期和成熟著作中一直出现，有时是以最怪异的方式出现。在这里，它这样出现：引入生命概念，意图以一种全盘的方式解决前面种种问题。既然黑格尔概括为“意识”的种种立场，其中心问题就是意识的它者的规定统一，多样的感性特性的统一，或一个反思的分析的知性无能力以任何方式掌握对象的真正整体或统一的局面，所以，黑格尔在此似乎起笔即提出，他那名声欠佳的精神一元论的开端，把所有明显的差异扬弃在唯一的有机的、有生命的整体中（一切都是按照一个显然的假设，唯一真正的统一和整体是有机的）。黑格尔也许在此引入他自己版本的浪漫主义程序，我们前面讨论过它，这是一个古希腊的观念，一个有生命的拟人的（但现在也是自意识的）自然，一个他直到最近还与荷尔德林和谢林共享的概念。“力”则显然应该被重新构想为，某种自然“生命性”（vitality），以便解决知性的种种二律背反。如珀格勒所简洁指出的，在此考虑的这个概念看来就是“从根本上是自意识的每个东西”。[2]

让我们考虑下述这类关于“生命的规定”，关于“那种在它自身之内纯粹运动的单纯的流动的实体”的超乎寻常的论述：

> 它的本质是扬弃一切差别的无限性，是纯粹的轴心旋转运动（the pure movement of axial rotation/ die reine achsendrehende Bewegung），是作为绝对不安息的无限性自身的安息；是独立性自身，运动的各个差异在其中消解，又是时间的单纯本质，这本质在这种与它自身的等同中具有稳定的空间形态。（PhG, 105; PS, 106; C117－118）

或者：[145]

> 生命就是自发展的、溶解其发展的、并在这种运动中完

全保存它自身的整体。(PhG, 107; PS, 108; C120)

我们先要看到黑格尔在这一整章中在做的更多事情,之后这类主张才能开始有其意义。但是,即使现在,在考察“欲望”的讨论如何有助于阐明这些主张之前,这些段落的语境已经使得极不可能去说:《精神现象学》的转折点,这个余下所有内容都将取决于之的转变,是这样一种“生命”的或最终是“精神”的形而上学,虽然这样的宣示带着一种浮夸的性格。这些主张的真正语境是由前面一段设定的,在这段中可以更为清楚地看出黑格尔的观念论的批判本性。它对本章余下内容非常重要,值得长段引用:

> 因此,对自意识来说,它在也作为一个存在,或作为有差别的环节;但自意识自身与这个差别的统一,对它来说也作为第二个有差别的环节。有了第一个环节,自意识作为意识,整个范围的感性世界对它来说就得到保持;但同时只是作为与第二个环节即自意识与它自身的统一相关的;因此,整个范围的感性世界对它来说是一个持存,但这个持存仅仅是一个现象,或一个自在没有存在的差异。(PhG 104; PS, 105; C116,德文原文:Es ist hiemit für es das Anderssein, als ein Sein, oder als unterschiedenes Moment; aber es ist für es auch die Einheit seiner selbst mit diesem Unterschiede, als zweites unterschiedenes Moment. Mit jenem ersten Momente ist das Selbstbewuβtsein als Bewuβtsein, und für es die ganze Ausbreitung der sinnlichen Welt erhalten; aber zugleich nur als auf das zweite Moment, die Einheit des Selbstbewuβtseins mit sich selbst, bezogen ; und sie ist hiemit für es ein Bestehen, welches aber nur Erscheinung, oder Unterschied ist, der an sich kein Sein hat.——译者注)

这一引导段落清楚表明,黑格尔的立场没有转向,哪怕是暂时的转向,某种形而上学一元论。“整个范围”的感性世界显然在现在的

语境下才被“保持”，而不是在一个无限的整体之内完全被“扬弃”。黑格尔引入的问题是，如何来理解对此杂多的意识和“第二个环节”之间的联系，这自康德以来就极成问题，也就是这一杂多的规定的多样性（范畴性或概念性）所依赖的自相关问题。[3] 外部世界**实存着**，如黑格尔提出的，它“也作为一个存在”，但它的规定性，它的“差异”，却是可变的和未被规定的，就如这时未被规定的第二个环节一样。正是在这个意义上，黑格尔才可以在提出他要解释和辩护的话题时说，感性确定性的“存在”，知觉的“普遍性”和“知性的空洞的内在存在”，现在不再是“本质”，而却要被理解为“自意识的环节”（PhG 104; PS, 105; C116）。它们如何这样得到理解，就是困难所在。

于是，鉴于对此问题的这种引导，我们需要理解，黑格尔是如何被导向本章、特别是论生命的这个神秘段落所涉及的这些特殊话题。（如果他的意思不是指一种浪漫主义的、形而上学的解决，那他是在指什么？）在这样做时，我们应该记得这个现在已经熟悉的一般问题，自他耶拿时期的最初立场以来、黑格尔的研究进路所自然产生的问题：如何说明他现在明确所称的“自意识的环节”它的**可规定性**，这些环节本是对对象的任何可能主张所固有的自相关形式，如果这样一种自相关必定不是受经验性的或质料的规定，而是在黑格尔所重新诠释的先天中是“自律的”话。[4] 并且，这个问题展开的第一步又涉及话题的一次看来惊人的转换。[146]他说：

> 但是，自意识的现象和自意识的真的这种对立，只是以真，亦即以自意识与它自身的统一，为它的本质；自意识必须让这种真即这个统一成为本质性的；这就是说，**自意识是欲望一般**。（PhG 104; PS, 105; C116－117，重点符号为笔者所加，德文原文：Dieser Gegensatz seiner Erscheinung und seiner Wahrheit hat aber nur die Wahrheit, nämlich die Einheit des Selbstbewuβtseins mit sich selbst, zu seinem Wesen; diese muβ ihm wesentlich werden;

das heiβt, es ist Begierde überhaupt.——译者注)

随后黑格尔说,这样一种自意识将会"显示它自身为一种运动,在这个运动中它和它的对象的对立被扬弃了,它与它自身的等同或统一被建立起来了"(同上)。并且,虽然这明显像是承诺解决观念论所固有的怀疑论问题,但**欲望**(*desire*/ Begierde)与这样一种演证的相关性却没有得到解释。黑格尔没做哪怕是一行的预备或解释,突然之间就断言,自意识的规定的这种"统一"和"真"将会成为本质性的,对意识来说不可否认的,而这在某种程度上是因为,或一旦我们理解到,"自意识是欲望一般"。

大致来说,引入此话题的解释来自,《精神现象学》的一般目标、黑格尔考虑精神可能形态的真所用的方法论和该著迄今所引发的特殊论题。黑格尔认为他自己已经确立,一方面是对象经验中的规定性的可能性(从一个简单的感性经验到一个理论的规定),另一方面是不受经验规定的自意识主体的活动,这两者相互依赖。他认为他自己已经做到这一点,因为他指明了,否认这样一种认识的相互依赖如何会导致颠倒的世界的种种不可接受的悖论。从《精神现象学》的一般意图即为绝对观念论辩护出发,这个相互依赖在黑格尔看来就意味着,许多现代怀疑论所假定的实在论的客观性观念("意识"的基本假设)是编造杜撰,是没有根据的反可能性,不带任何具体的质疑理由(ratio dubitandi)。只要怀疑论对一个被中介的对象认识的怀疑是具体的,它们的考虑和部分解决就已经把我们导向《精神现象学》这一点。但在这一点上,如已指出的,黑格尔还没有去做演证的工作,证明一个"不以"经验或形而上学为"根据"的主体如何可以被说成是"以自身为根据的",经验的特定条件又可以从何种方式得到说明。

正是在追求这种观念论的规划时,黑格尔以他前后一贯的方式,通过试图在它的"直接性"中理解这个问题来开始(我们可以说这个

问题就是，一个主体的“自规定”，关于一个主体对现实性的概念规定的根据的一种非经验性和非形而上学的论述）。但是，黑格尔在这里的过渡论证上说得非常之少，以致我们要理解这一开端的细节，就只能通过预先提出大量后续内容、并牢记到此为止所展开的论题。后一点尤其重要，因为黑格尔是在他通过转换观念论的关键论题所提出的方式来开始他自己版本的观念论这里，[147]才远离康德的先验主观性和形式的范畴性，转去考虑把某种基本的“相似心智构成”的成就作为认识的条件，在此考虑中，这类条件必须被视为某类概念变化的一个结果，同时他也远离一种先验的演绎，转向论述此一心智相似构成的创生，以求为这样的“精神形态”的客观性辩护。我建议我们以如下方式来考察这一转换。

由于黑格尔很早把自意识作为“精神”问题，精神一词本就是他为社会存在、为集体达成的实践而自创的一个术语（不管这个概念也许还指什么其他意思），所以，他似乎已经是在重新构想这样一个条件的恰当表述。我们现在假设，至少是暂时假设，任何提出主张的活动，要能算作一个可能客观的判断，都只能是在支配这些判断活动的“实践”或“制度”之内，而且，要存在这样一个实践，仅当一个参与者共同体，在把它界定是这个实践而不是其他实践的约束之内，把他们自身认作参与这个实践。如果是这样，我们就需要以某种重构的方式去理解，为什么任何这样的参与者会开始把这样一个实践认作是在约束对对象的可能判断的（以及最终是约束可接受的行动、可辩护的政治制度，等等）。如果我们可以指明，在这样一种逐步前进的自意识诸阶段的发展中有着某种理性的不可避免性甚至必然性，这种论述就可以作为一种演绎。因此，追求知识，作为这章主张的一个结果，就被重新构想为，是参与一个社会实践或制度，是一种受规定支配的、集体的、目的论的活动。并且，如我们将详细看到的，鉴于这种重新诠释，评价这些实践的合理性最终就将包括，把这些自意识地持有的标尺实际上考虑为社会规范，这些规范就是黑格尔所要说的“相

互承认”(mutual recognition)的可能基础。以黑格尔所用的术语来讲,这将意味着逐步消除承认的一些基础,也就是,与力量的单纯运用相联系的承认基础(主人的规则或要求一种根本的社会的“独立性”的主张),或与抽象的不实在的“彼岸”(beyonds)、亦即与那些在“依赖性”中劳动的人所表达的希望相联系的承认基础。其结果,即真正的相互承认就将要求承认的一种真正普遍的基础,一种自理解,该种自理解将会再次使我们返回到黑格尔关于“思想”和思想的“自规定”的论述。[5]

这就已经把一种惊人的复杂态势引入问题的陈述之中。因为,黑格尔既利用对此类实践之创生的一种高度观念化的重构(其历史色彩,就如古典的自然状态论点或当代的原始立场论点那里的情况一样),[6] 后来又诉诸绝对知识的演绎的延续过程之中所出现的历史细节(第六章)。这是黑格尔的“发展”(development/ Entwicklung)理解中的一种二元分裂,也是黑格尔历史问题与合理性问题的著名结合中的一种潜在的双重含义,必须得到讨论。[7] 但在这里,我们只须指出,黑格尔也假设,这样一个论题不能通过如下回应来回答,即这样的拟设的参与者之所以开始把这样的条件认作是构成性的,“是因为他们发现,遵循这样的实践会产生真的判断”。[148]这种可能性就是开始的问题所在。并且我们已经看到,现在则是更详细地看到,有关这样的基本标尺的规定性问题,为什么黑格尔将不会接受对它的经验性的或康德式的“形式的”回答。于是,他提出这样一个自意识的、自规定的主观性的论题,这种主观性相关于并区分于它周围的对象,而且是用最简单、最直接的方式,这样,掌握对象这种由自身规定的实践,就可以被说成是对这个主体、也在它的“经验”中产生的。所说的这个主体,作为第三章的一个结果,它追求知识但却“颠倒”它的努力,因为它试图依靠“此岸”(here and now/ Diesseits)和“彼岸”(beyond/ Jenseits),这样,它追求这些知识,就是因为一种原始的欠缺,因为它决定“为它自身”以一种特殊的方式合目的的追求知识,这

一切都发生在对此知识的某种自理解之内。并且,如果经验的基本分类和区分被理解为以某种方式归因于在某种构成意义上的经验着的主体的,那么,黑格尔现在提出,我们就应该考察这种追求的本性,这种任何主体都经验到的欠缺,考察主体的欲望及其合目的性,以求说明这样的相似心智构成的起源,我们把某种知识标尺认作是构成性的这是如何创生的。

必须承认,所有这一切仍然不易理解,但至少我们好像终于到了一个可辨别的哲学主张的边缘。简单来说,好像黑格尔是把前三章的反实在论维度贯彻成为一种明确的、充分发展的反实在论,一种实用主义。(从分析哲学探索黑格尔的实用主义观念的最新研究可见,Robert Brandom, 1994, *Making it Explicit*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press; Robert Brandom, 2001, *Articulating Reasons*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press。——译者注)黑格尔似乎在说,客观性问题,什么是我们愿意首先算为一个客观主张的问题,就是欲望的满足问题,而且"真"完全是相对于实用的目的而言的。稍微细致地说,从第三章的种种解释悖论来看,好像黑格尔是如 19 和 20 世纪的许多人那样在主张,那可算为一个成功解释的东西,就依赖我们所想要之获得解决的是何种实践问题;解决此一问题的解释(例如自然的预测和控制)就是算作正确的甚或真的解释的东西;"知识"是"人类关切"的一个函数。[8] 虽然这样一个现象有助于解释黑格尔对他之后的"理论—实践"问题的影响,甚至前瞻到了像海德格尔那样的种种非实用主义的但却与之相似的理论,以及后者所谓"世界"和"操心"作为知识可能性的原始构件这些反笛卡尔主义的观念,[9] 但把这样一种走向实践基地的思路归之于这时的黑格尔,会是非常草率的。

一方面,正如已经指出的,虽然黑格尔的确在开始提出,经验的固有的自意识要能得到理解,就势必要注意一个自意识主体的行动的、欲望的、合目的的本性,但是,他引入"欲望",显然是以一种暂时意向的方式把它作为这种活动的一个一般术语,作为对此活动的最

直接因而最终不能保持的刻画。[10]直接来说，如果我们在黑格尔的文本中读得再深入一点，那就会越来越难以把黑格尔理解为，在引入对认识论问题的实用主义或生存论解决，[149]因为很快会出现这样的情况，即哪个欲望是一个主体决定要追求的，哪些目的是他决定要满足的，以及到底哪些可算作是真的满足，这些，与经验性杂多或理性的彼岸一样，都不是给出说明的一个可能的独立根据。还会出现这样的情况，即它们也是集体的、历史的、社会的主体的自规定的结果，并不具有独立的、自然的地位。因此，虽然在部分程度上的确可以认为，认识意向性的一种纯粹理论的（或实在论的）理解是不可能的，这推动了黑格尔转向实践，转向一个主体在处理世界时的成功论题，因而也转向它的种种欲望和满足，但黑格尔也着手以观念论的方式重新阐述实践、欲望、生命和合目的论这些概念，我们将会看到，是这种改变有助于解释对欲望的直接性的这种不满足，是它导致重新明确地引入哲学的或理论的考虑。[11]

我们也可以这样更好的理解这个转折点：回想一下这个话题与《精神现象学》第三章末尾所留下的悬而未决的那些论题之间的联系。大致上，这种联系意味着黑格尔努力指明，给出论述、解释、或更一般的客观判断，它们的可能性必须可以被理解为，在根本上以一个主体所能接受的、所能认作为一种论述或解释的东西为条件。他试图这样指明这一点，即演证我们不可能把这样的论述或体系的根据，建立在基本的力或基本类的实质观念中，或是建立在合法则的秩序安排和预测的经验性理解中。这样两种努力都“颠倒”（或颠覆）它们自身，而正是从这些术语黑格尔试图提出，为感性世界的解释所要求的真的“超感性”世界，是“自意识的世界”，它不是一个外部的“或有差别的世界”，而却在本源上是这样一个感觉世界的可能性条件。现在这所指的意思是，我们在理解那些规定什么算为一个客观判断或正确解释的概念时，应该试图从一个为社会所中介的主体可以说是“自构成”的某种内部历史，来重新构造该论题。为做到这一点，我们

就需要一开始就考虑一个有限的主体所经验的这样一种“自我理解”最简单也最直接的形式。（当然，现在不存在也绝不曾存在这样一个“直接的”主体，但这不是一种对黑格尔所做事情的批评。事实上，他的论述的一部分包含着，他试图指明为什么不能够存在有一个非常直接地被理解的存在者。）这样一个主体是从它的欲望出发来掌握它周围的世界。对象被直接理解或被直接把握为欲望的对象，而在这一直接层面上最全面的欲望对象，就是生命自身。这里的最终问题就是，这样的构成形式的自理解，要能得到正确的理解，仅当我们的重构能够解释，与一个真正的它者相关的这样一种“自相关”，仅当我们能够指明，一种初始的自规定如何是循序渐进地“客观的”。或者，清楚地讲，与对象的关系、客观性，不能够只是“某个主体甚或一群一致同意的主体欲望它所是的无论什么东西”。[12]

因此，如果我们记得这两个一般论题——[150]黑格尔对“自意识与它自身的统一”问题的观念论阐述，他对此问题的论述为何从欲望问题入手的方法论理由——那么我希望，他对生命的评论看来可以少些神秘。首先，我们应该回想，一个“有生命的”总体性的观念在《精神现象学》第三章末尾部分就已引入；按照黑格尔，当“超感性的世界”能够被真正理解为“支配”感性世界而不是作为它的“它者”时，各种必然的范畴的“差异”就能够被理解为“内在的差异，或在它自己的自身中的差异，或作为一种无限性的差异”（PhG, 99; PS, 99; C110）。也就是说，它们可以被理解为精神对它自身的经验的结果，完全由于精神的内在发展导致，因而用黑格尔仍然需作解释的话来说就是“无限地被自身所规定的”。[正如我们在考察“逻辑学”(Logic)时将会更详细看到的，黑格尔想要强调这样一种自律发展的范畴性的经验性独立性，这时他引出“无限性”这种概念，也就是思想纯粹的规定它自身甚或“按照它自己的轴旋转”。]而这当然就是自黑格尔拒绝康德的范畴论述和康德运用纯粹直观为它们辩护的做法以来，我们已经预见的问题。

这是生命概念的核心，因为也是在第三章末尾部分，黑格尔把一个“自分化”的主观性，因此也把一个“无限的主体”这个话题等同于一个有机的有生命的整体。“这种单纯的无限性，或绝对的概念，可以被称为生命的单纯本质，世界的灵魂，普遍的血。”(PhG, 99; PS, 100; C110)在前面144页引用的段落中，黑格尔聚焦于主观性的这种“有生命的”模型的那些对他一直发展的观念论至关重要的方面。它是一种“不安息的”无限性，“纯粹的运动”(但却是一种“轴的旋转”的运动，一种自规定的运动)，是“扬弃差别”，尤其是“独立性自身”。我提出，他是在试图通过这些概念来指示对此主观性的一种刻画，这种刻画是松散地甚至隐喻地从亚里士多德那里借取的。一个有生命的存在有它的“运动原则”在它自身之内。它对它的合目的性、它的生命的“导向”，不是后天获得的，而是内在的。当然，在黑格尔的版本中，没有依靠自然目的论，但一个成长的、合目的地追求它自己生命的存在这种说法，是以一种即便起步时像是隐喻但也非常重要方式引入他自己的主观性论述。或者，这样一个“有生命的主观性”的说法是这样一幅图像，黑格尔由此图像把我们引向一个历史的自规定主观性的基本观念，这一主观性它的“自规定”首先应当“直接地”得到考虑，而它的基本自身确定性，因而还有它对“它者”的感受，都仅仅“否定地”显现在它的欲望中。用黑格尔的语言来说，这样一个主体，或有生命的存在，单纯或直接“自为地”在它与对象的关系中。这意味着，它只在欲望时感受它自身，而它的它者，即各种对象，就是要被它否定、克服、控制和主宰的对象。[13]

诚然，黑格尔没有把这点表述为一种关于主观性、根据和发展论题的主张，其中理由是在于，他始终留意我们所可称的(由于缺乏一个更好的词)这类主张的“宗教的”含义。[151]黑格尔也决意指明，古典宗教的有限概念，也就是“苦恼意识”，虽然它把所有前黑格尔思想联系在一起，从柏拉图和基督、到康德、费希特和谢林，但它不是人类欲望的永恒命运。就基督和康德这两个对他的发展至关重要的人物

而言，黑格尔认为他能够指明，他们自己的有限概念，如何只能通过预设一个真的人的“无限”因而是有限的一个“绝对化”才成为可能，无需任何彼岸或它者。我主张，生命、无限性、绝对精神甚至上帝这些语言，体现了黑格尔试图运用适当的神学概念的努力，以求在表述他的观念论立场时，直接地关系到悲剧性的人类限制和神的生活这些基本地基督式的概念。当然，由于黑格尔坚持主张，在某个概念层面上，人类存在者确实能够绝对地理解它们自身，所以他也彻底扬弃或超越这一宗教的观点，而不是以他的立场配合它。因此，在这里以及整本书中我都假设，允许他提出关于克服宗教的、表象的思想主张的那种观念论立场，是他立场中真正令人关切的地方。[14]

而这样表述他的立场现在就把我们引向所有明显问题。黑格尔首先强调的一个问题是逻辑论题，这样一个拟设的有生命的统一如何分化它自身。个体参与发展的、普遍的“类的生命”这一抽象观念，本身无助于我们解释这种生命的规定的环节，或解释个体与这个生命、与那些组成这样一种生命的集体实践和制度之间关系的本性。为理解普遍生命的这种规定的、基本的构件如何出现（黑格尔在第五章更清楚地把这种生命称为“一个民族的生命”）[15]，如何被一个发展的共同体认作为根本的，我们就必须理解生命的主动追求、理解克服作为障碍的外部对象或运用它们作为手段的做法，因而也理解它们的否定，把这些都看作独立的。各个主体（与无历史的动物或有生命的存在者相对）并不只是“生活”或生存在类的生命之内；它们必须决定它们将如何生活，因而必须以特定的方式克服未获满足的欲望的限制。而这便产生一个有生命的主体概念的第二个问题。

一个主体，若它仅仅“把自身经验”为一类满足欲望的有机体，并从那些方面诠释意向的所有对象，把它们作为满足对象或障碍，那么按黑格尔的主张，这个主体就还没有建立任何具体的自相关或与对象的关系。该主体的自相关只是生命的一种直接的自身感受（self-sentiment），并没有我们前面所刻画的一种“自约束”、一种与它自身

或世界的有根据的关系。那种情况的发生,仅当它并不仅仅在欲望,而也把它自身认作是在欲望,并不仅仅在满足它的欲望时占有对象,而也把对象把握为它的欲望的对象和值得追求的对象。为说明这一点所可发生的条件(一个欲望的单纯发生不等于说这个欲望是一个自意识的动机),黑格尔提出另一个戏剧性的视角转换。[152]一个主体的欲望,它在它的生命追求中的"吸收",要是"为它"的一个欲望或一种追求,因而也是一个真正意向的关系,仅当有另一个有生命的自意识在场,这时就有两个在欲望的、其欲望也相冲突的行为者。在《精神现象学》最具影响的环节之一中,黑格尔现在提出,一个主体之能够被说成是在相关的概念的意义上"规定它自身",必然是通过一种社会经验,正是在这样一种社会经验中,《精神现象学》基本的怀疑论问题(经过适当转换)才得到解决。或者,一言以蔽之,"自意识只有在另一个自意识中才获得它的满足"(PhG 108; PS, 110; C121; 重点符号为笔者所加)。并且,这样引入某类社会分析,分析本已是认识论的论题——虽然仍然是一种观念的或先验的—社会的分析——这就把我们带向黑格尔关于《精神现象学》的转折点的主张,即引入所谓"我就是我们,我们就是我",或说引入精神(PhG 108 - 109; PS, 110; C122)。

理解黑格尔如何为这最后一个主张辩护,这要求本章下节的扩展考察。但在这样做之前我想确保,我已经清楚说明这于所论问题的陈述至为关键的各种黑格尔主义的意义。必须承认,表面上看,这样的术语,像"自相关的形式"、"自律或自意识的不受经验规定的本性",以及尤其是精神的自律甚至"无限的"自规定的本性,它们无论如何都不是透明的专业术语。我已试图运用后康德的问题域对这些概念展开一种阐释,但我们越是走进黑格尔,这条线索就似乎越细,而它是不应该完全消失的。这点在此尤为重要,因为这里黑格尔引入了他的精神论述,而正是精神这一术语促成非常之多的神学的和形而上学的阐释。因此,我将评论如下:

首先,重要的是记得,当黑格尔说"有了自意识我们因此就进入真的自家的王国"(PhG, 103; PS, 104; C116)时,他不是提出来考察,一个自我如何直接观察它自身或把它自身辨识为这个个体的问题,他也不是进入所有对象都从心智论上归结为思想这个领域。鉴于我希望我已经建立的康德遗产,当黑格尔说一个"与对象的关系"也预设一个"自相关"(作为一个"第二环节")时,他并不是在谈一个平行的、两极的自关注(self - regarding)。想想第二章使用的一般例证,这在此极为重要,因为黑格尔开始了他对康德的扩展的"完成"。也就是说,一个人要能重新表述自意识的条件,可以通过指出,参与一种实践要能算作这样,仅当这一实践以某种方式进行,你也可以说是在由参与者认作是那些假设的各个假设的"视域"之内进行。这引入一个问题:在何种程度上,这样一种自理解必须以某种方式是稳定的,或必须可表达在某个行动当中,以让它实现这样一个条件,但我希望,它也引入了自意识的意义("潜在反思性"),后者与《精神现象学》中所铺陈的怀疑论的"绝望之路"相关。

我也希望有一点已经清楚:在提到"一个不受经验性规定的、自意识的主体的活动"时,[153]我不是指从无中生有(ex nihilo)任意"创造的"一个主体(或现在是一个集体的、社会的主体)。黑格尔强调他所提出的"独立性自身",强调这样一个主体的自律,这些强调的意思是指一种认识的和形而上学的独立性。换言之,虽然也许的确只存在有物质的、时空的存在者(目前我暂不考虑黑格尔对此论题的立场),[16]虽然这样的存在者也许与它们周围的感觉对象有着各种因果关系,但黑格尔这里所强调的要点是,援引这样的物质性或这样的交互作用不能说明,一次体动或一句说话就是由该主体所做的这个这样的行为,或由该主体所提的这个认识主张。这些物质的存在者(我们可以这样说)在历史时间中建立实践、创造制度和一种历史记忆,在这之内并且仅仅在这之内,各种作为的意义和规范力量才能得到理解或评价。[17]理解这些集体的"作为",理解它们是什么,理解它们

的要点又是什么，并评价这些作为做出所依凭的自理解的合法性，这就是黑格尔以"精神"这一术语所想涵盖的意思。既然诉诸一个经验性事实或一个物质对象，这本身在黑格尔看来是这一历史达成的实践的一个成分，所以，它不能算作这一实践的一个根据或解释。于是也就有，他就从反还原论的角度强调独立性、自律、甚至"无限性"。

因此，也有"自规定"这样的语言，它在《逻辑学》(SL)中更显突出。这是以一种更强的方式阐述康德最初的"自发性"主张，而黑格尔常常松散而模糊地运用自规定的实践语言(即"自由")来强调：一种实践、用他的语言来讲即一种"精神形态"，它的某种基本规定如何开始被认作为基本的，这个论题不能通过考察经验性的成功或形而上学的基底来回答。如我们在本章已经见到的，他是在寻求一种内在论的回答，这一回答仅仅运用它与由精神所做的其他"作为"的对比，来说明一个特殊实践的形态以及它最终的合理性。正是在这个意义上，也就是在假定一个集体的主体、甚或假定好像被视为一个主体的一种制度这个意义上，一个人才能够说及"自规定"，或至少说及"不受任何不同于"精神力图校正它的实践的努力"所规定"。或者：黑格尔认为他已经指明，有关世界的特殊的经验性主张；始终植根于、受制于理性的合目的的活动(这一主题又是源于康德有关理性与知性关系的主张)。用黑格尔的语言，这一切都表达成这样：在试图说明这个世界时，一个主体面对的不就是这个世界，而却是它自身，是规定什么是和为什么是一个成功论述的理性它的"自立法"。从本书第四章以来我们已经看到，黑格尔拒绝把这样一种实践的和合目的的情境，认作为知性的经验性/分析性工作的某种单纯主观的注解；理性为它自身所设的那些"目标"或"目的"，规定了这样的工作的可能性。现在的任务就是，重构这样的目标如何可以得到设置，[154]或再一次说，如何"由自身所规定"。(换言之，我们这里最后达到的地方，是黑格尔把握和扩展费希特对康德自意识理论的修正、事实上也是对康德知识论述本身的修正。)

二、对主的畏是智慧的开端

正如我们所见,《精神现象学》的中心问题是知识(knowledge/Wissen)问题,最终是绝对知识的立足点的辩护问题。但是,也如《精神现象学》的任何解读者都知道的,这一话题涵盖极为广泛的内容,而这些内容对其他哲学家来说本会是非常不同的论题。一方面,黑格尔显然把伦理论题处理为某种认识的和目的论的论题,因而也就把它们处理为与知识问题域有着决定性联系的论题。[18]"在与一个它者关系中的自相关"这一表述在黑格尔的观念论各处都出现,明显与黑格尔提出另一个人的一种正当的或可辩护的承认问题的方式,或他提出建立伦理生活自身这个一般问题的方式相关。

事实上黑格尔清楚地认为,他的一般观念论立场是伦理论题和社会—哲学论题的基础(在"理性"后半部分和"精神"和"宗教"的全部内容中都是这样),同时《精神现象学》这节也明显带有社会的维度,这两点已经导致许多评论者认为,它是那个社会理论的开端和最终的核心,认为就是在《精神现象学》的这个地方,黑格尔完全把他的注意力转向从一种新奇的、有力的方式评价各种形式的社会关系的合法性。[19]这种评价被假设为基于完全交互的"承认"的一个标尺,一个黑格尔在耶拿年月里从费希特那里取为己有的标尺,[20]但他之所以支持这个标尺,是基于一种"社会存在论"(social ontology),类似霍布斯所说一种最初的"生死斗争"寓言。[21]在这些考察"自意识的独立性和依赖性"一节的观点看来,黑格尔也许试图建立一种主张,声称实践的自规定的可能性、作为一个人或作为一个道德行为者的可能性(有个评论者把它称为"自我同一"(ego identity/ Ich Identität)的可能性)[22],要求相互承认,或者它只有在一个社会共同体之内才是可能的。由于这样一种主张是许多传统的黑格尔式的"个体主义"道

德和政治攻击的中心，所以这些段落，也许在为这样的攻击的基础做出辩护，它们在《精神现象学》中所受到的关注，就远远超过任何其他段落。再者，更著名的是，黑格尔提出这样一个观点的方式，他提出他的论点来支持共同体的潜在特征能够达成这样的承认的做法，以及他依靠这些概念，如阶级（如有些人阐释"主人"和"奴隶"所说的那样）、暴力、主人的僵局和奴隶的历史劳动，这些清楚地设定了马克思的程序的许多议程，也再次有助于说明，这一节为什么得到那么多的关注。[23]

简而言之，在许多解读者看来，这一节提出社会生活的一种原生的现代寓言，论述现代制度所潜在的东西[155]——它们的潜在暴力、它们的现实统治和（与霍布斯相反）它们的历史性格、它们的发展，同时也论述为什么这样的制度具有这样的特征以及在何种意义上这些特征是合法的。而现在，我迄今就《精神现象学》自意识问题的发展所说的内容，几乎都不是为社会历史的这样一种主要开端做出预备。我因此决意主张，正确解读这一节，不是把它视为在全盘转移到社会理论和伦理理论的关注，而是认为此节更多的是在继续发展"意识"一节中所提出的观念论/客观性论题，因此，它应当与黑格尔明确把他的观念论扩展到伦理的或社会的一存在论领域或自我一同一（ego - identity）领域这种做法保持分离。

从文本上看，有充分的内容支持我们主张，在此盯住黑格尔的社会关注而偏离本节前三章所展开的特定问题的做法是极其草率的。最明显的是，如果有一个可辨认的连续论证在这章前后运作，则该论证绝对不会结束于任何对特定制度的论述，而这些制度又会提供作为此节的戏剧性论题而出现的相互承认。直截了当地说，在这本书的这一点上黑格尔认为，这章论证应该真正结束于"理性的确定性与理性的真"。（这是《精神现象学》的第五章。前四章为，"意识"部分的"感性确定性；这个和意指"、"知觉；事物和错觉"、"力和知性；现象和超感官世界"，以及自意识部分的"它自身确定性的真"。第五章分三节：观察的理性、理性的自

意识通过它自身的活动实现、自在自为地实在的个体性。这章之后尚有三个属于理性部分的章节:精神、宗教、绝对知识。——译者注)在这个版本的承认问题中,如我们将会见到的,黑格尔的主要关切在于普遍性问题,在于前一节所引入的合目的活动,虽然为各种形式的社会交往所中介,但又以何种方式可以说,仅当黑格尔所称的“特殊意志”成为“普遍的和本质的意志”时,它才能是成功地合目的的。于是,黑格尔在这章结尾处断言,

> 对意识来说,就出现了理性这个观念,出现了这种确定性的观念,即意识确信在它特殊的个体性中,它就是绝对自在的存在,或它就是全部的实在。(PhG 131; PS, 138; C153)

很清楚,黑格尔所指的是,某种发展的相似心智构成(他最终称为“绝对精神”)的“普遍性”论题,与他自己的观念论立场的这种虽然初步但仍是基本的陈述之间的联系。他论点中的这种方向已经清楚标示在第四章一个关键的结合处,也就是他所称的“自意识的自由”的初始阶段,在这里,以一种预备的和仍然不令人满意的方式,主体们开始认识到,真正承认的唯一基础,因而还有自由自身的唯一实现,就在于“思想的纯粹普遍性”(PhG, 118; PS, 121; C134)。[24]这意味着,应该支配任何阐释这章的研究的一个基本问题就是:承认问题和独立性/依赖性问题,在《精神现象学》的“演绎”意图方面,在“绝对知识”的一般问题域方面,它们的意义何在?

再者,也存在充分的文本证据表明,黑格尔本人很好地理解到“为承认的生死斗争”于社会哲学的相关性与它作为《精神现象学》观念论演绎的一个成分这两点之间的差异。在承认理论的一个早期版本中(1803~1804年《精神现象学》),[156]他有关为承认的斗争的主张,是用明确的社会术语提出的,而这些术语未见于《精神现象学》的论述;这个主张关注家庭的首脑,立足于这样一个个体作为一种“总体”的观念(这一观念没有在1807年《精神现象学》中出现),是从关

于作为社会活动的语言和劳动的一种复杂理论出发，而结束于有关“一个民族的精神”的主张，所谓一个民族的精神就是一个“绝对的”大众精神（Volkgeist），他明确称之为“绝对普遍的要素”，这就与1807年《精神现象学》有关理性的主张形成鲜明的对比。[25]同样，在1804～1805年《精神现象学》的论述中，黑格尔是以明显政治的和法律的术语提出承认问题和它的解决，他着重从犯罪、法律和宪制方面提出理论。[26]这些不同的社会和政治要素没有哪个在《精神现象学》的论述中发挥任何作用。但是，前面的社会的一理论的承认论述，以及黑格尔所谓我自己自由的实现依赖成功承认他人自由的一般主张，这些却的确以一种不同的方式在后来的《精神现象学》中发挥着重要作用。这一主题思想主导“精神”、“良心”这些最重要的章节，直到“宽恕”的论述之后才停止，那时黑格尔可以通过径直把它称为“相互承认”来引入“绝对精神”的思想主题（PhG 327；PS，408；CII 176）。[27]

因此，如果这一章的论述并不旨在作为一种哲学人类学或一种道德同一理论的引论，那么它到底是对什么的论述呢？如果关键的问题是自意识的“意志”的普遍性，则这个问题是什么，它又为什么包含这样的奇怪主张，说什么相互对立的自意识的决战、生命的一种必要冒险，以及主人与奴隶的对立？

换种方式来说，这个论题就是：怎样才是观念的重构经验的这些集体“由自身所规定的”主观条件？如果对象现在被认为仅仅对意识才是“规定的”，它的任何基本规定性都是依赖一个主体以任何方式把它自身认作与此对象相关的，又如果我们开始考虑该种规定如何“直接地”发生，在此，这样的自相关单纯被理解为欲望、一种生命感受，而对象则被理解为欲望的单纯对象（或欲望的阻碍），如果这样，那么，黑格尔是以何种方式提出重构，从这样一种完全地、甚至粗糙地主观的规定，向一种普遍的、真正客观的规定的“转变”？如黑格尔本人所暗示的，他最初的立场在“解决”《精神现象学》的实在论问题

时太过轻易:对象仅仅是暂时地"不同于"一个在欲望的存在者所认为的;不久它们就会被"吞噬"、摧毁或忽略,因而就不是它者。问题结束。

正如已经指出的,黑格尔完全通过指出这点开始:在这样一个场景中,与对象的关系没有为意识建立起来;对象只是被消除,而意识作为一个仅仅有生命的存在者,追求它所具有的任何欲望或任何一个最强欲望,因而不能被说成是自意识地规定它自身的。他这样表述这一主张:[157]

> 就当下出现的情况来看,它们[自意识]都以普通对象的姿态出现,它们都是独立的形态,是沉陷(submerged/versenkte)在生命的存在中的意识……这些意识形态彼此相互间还没有完成绝对的抽象过程的运动,没有根除所有直接存在和成为自同一的意识的纯粹否定的存在;换言之,它们尚未向彼此表明它们是纯粹的自为存在或自意识。(PhG 111; PS, 113; C125,德文原文为:So unmittelbar auftretend sind sie füreinander in der Weise gemeiner Gegenstände; selbstständige Gestalten, in das Sein des Lebens [denn als Leben hat sich hier der seiende Gegenstand bestimmt] versenkte Bewuβtsein, welche füreinander die Bewegung der absoluten Abstraktion, alles unmittelbare Sein zu vertilgen, und nur das rein negative Sein des sichselbstgleichen Bewuβtseins zu sein, noch nicht vollbracht, oder sich einander noch nicht als reines Für-sich-sein, das heiβt als Selbstbewuβtsein dargestellt haben.——译者注)

因而,按对一个有生命主体的这种观点,我们就还没有开始解释,"在与一个它者的关系中的自相关",而这是《精神现象学》到此给出的论述所要求的。并不存在什么实在的自相关(无论我们把它诠释为潜在的还是"浮现的");也不存在与对象的实在的、中介了的关

系。而这一切又会改变,只要我们考虑,在这一点上又是观念地和相当抽象地考虑,在存在另一个这样在欲望的主体时的这个根本和直接地“观念化的主体”(例如,对象之所以对它来说是对象,只有从它的直接自身感受即欲望来看才是)。在黑格尔在此的重构中可以说发生了两件事:我们通过考虑这种新的要素引入冲突的可能性,对立欲望的可能性;更重要的是,这种冲突改变了一个主体眼里的欲望经验本身。对一个自意识的主体来说,[28]由另一自意识的主体所造成的威胁,不仅仅威胁欲望的这种或那种满足;潜在上看,它也威胁任何将来的欲望满足。如果情况是这样,那么这样一种普遍的威胁所要求的,就不只是解决这个或那个冲突,而是要求一种最终的根本解决,保障欲望的相互满足的某种实践,或相互的因而最后是合理的普遍承认。

从这一场景浮现的这幅一般图景,及其与《精神现象学》一般演绎问题域的相关性,随着这个斗争/承认论题的引入更加成为焦点。黑格尔反对我们所会称的实在论的和经验论的根据论述,同时他认为他也指明了,自意识的形式对于任何规定经验的必要性,这些形式是约束什么可以根本算为一个规定对象的标尺,之后,它在某种意义上回撤到一种“零根据”立场,也就是考虑,如果这样的得到主观规定的约束单纯和唯一地是一个有生命的存在者的偶然欲望、是它的自身感受的最直接形式,那经验会像怎样。他首先做出结论,单单这一点不会是我们在寻找的;因为若是做此极端的诠释,它就不会算为一种经验,一种与对象的真正相关和真正区分。

黑格尔于是接受一个前提,这一前提因为前面建立一个必要的“在与任何它者的关系中的自相关”而得到支持,他是说,甚至这种自身关系或自身感受的最直接形式,也必须是一种真正的自身关系,而且对一个对象的欲望也必须是一个为我的、被自意识地追求的欲望。他主张,这一条件的满足不能只靠这种主体模型,即一个孤零零的主体以本能冲动的方式对它的最强偶然欲望做出反应。以他的术语来

说，它会“沉陷”在生命中，而非引导它的生命。[158]如果我们暂时认为，这样一个主体是一个孤零零的、自意识的主体，在把它自身认作是在追求这些欲望时，以这种或其他等等方式来诠释，这样，我们就打开了黑格尔所关切的这种可能性：另一个自意识的、在欲望的主体，否定该种追求甚至该种诠释。只有在这个它者的在场中，才会出现这样的结果，即可以存在有一个规定的、有根据的自身关系和与它者的关系。

黑格尔然后指明：与另一个在欲望的主体的冲突，如何引出它对意识来说的欲望论题，又如何把它的欲望论题经由这一威胁强加于这个主体（因此，在这种冲突之内，一个主体与世界的为自身所规定的、否定的关系的客观性这个一般问题就被引入进来）。他继续考虑，在他研究进路的这些方法论约束之内，我们必须以什么作为这样一种斗争的结果。也就是说，鉴于这样一个假设，即在这一点上，主体不能够依赖什么共同的或“普遍的”视点来解决任何冲突，同时《精神现象学》中由意识所表征的各种选项又都崩溃，则我们唯一能假设为任何冲突之结果的，就是战争、是主宰权的斗争。一个自立根据的主观性，首先看来就只像是相互对立的主体的一种多元性，这些主体每个的行动都是为着保障它的合目的的规划，而且这种保障是通过有力保障它者对它们的承认来完成。正如意识是从最简单的可能意义上的“为对象所规定的”知识开始，自意识的这种初始考虑也引入最简单甚至最粗糙意义上的、主体在知识中“规定对象的可能性”。在黑格尔超乎寻常的重构中，他将首先考虑，这样一个本质主观性的一种根本独立的可能性；仿佛主体作为主体，的确直接地规定它们经验的性格。这一章的故事是这样一种独立的规定观点的“自否定”的故事。它被其他主体的单纯在场所直接否定，而通过单纯的主宰权、或通过精神的独立性、或通过精神的否定（在斯多亚主义和怀疑论中）来重建这种独立性的努力，同样是被“扬弃”的。[29]

所以总结一下，我的主张是，我们这样看待黑格尔所追求的问

题。这个问题是:我们应该如何认为,一个理想的共同体(在此阶段,是一个以最小的理论预设来思考的、或“直接地”来思考的共同体),开始建立它的各种实践、活动和制度的一些构成性的原则,同时鉴于《精神现象学》作为一个整体的关切,尤其还有作为所有它的基本制度之构件的知识主张的构成性原则。我们之所以达到这个问题,是因为黑格尔已经主张,要存在有与一个对象的一种规定的、认识的关系所必需有的那种自身关系(统觉、自意识),不能够被理解为是按经验性的或理性的根据上被规定的,而如果这种关系的思考脱离主体间的交互规定或在这样一种历史地自规定的共同体之外,它就是一种空洞的或完全无规定的自身关系。在达到以这种方式看待问题之后,黑格尔在这一节的整体中所想做的于是就关系到他整个事业的根本:即指明为什么,在这些基本实践的这一重构中,[159]对立的自意识会达到一种僵局,一种不利它们成功的客观解决它们自己的暴力斗争的障碍,这一障碍如要消除,只能通过重新构想承认的条款,通过理解“思想自身”(用他的术语来说)在这样一种斗争及其解决的可能性中的中心地位。并且,虽然认识到有必要理解,思想自身在我们重构这些制度和实践中的本性,这个认识这一点上还只能是相当模糊的,但至少清楚,一旦自意识的可能性(“在与”任何对象或其他主体的“关系中”的可能性)和纯粹思想之间的这种联系得到建立(以及解释和提炼,而不是像在“理性”中那样得到实质的扩展),那么,绝对立足点的演绎,因而还有“逻辑学”的真正导论,就将至完成。[30]

这样来看这个论题,就允许我们把注意力集中于这一规划的两个关键要素。第一个要素考虑,黑格尔为什么以他那样的方式引入“其他自意识”问题。第二个要素关注,自意识问题在“思想中”的这种初始解决,这种解决最明显是在“理性”一章的那种观念论陈述,也最一般地表现在把走向一种“观念论的逻辑”作为《精神现象学》任务的最后解决的思路中。

第一个问题包含许多不同的论题。我已经试图指明,为什么黑

格尔首先从欲望角度引入主观性问题，然后又考虑另一个在欲望的存在者在这种欲望满足时的意义。但是，我们显然也要理解，为什么黑格尔认为“对立自意识”的这样一种关系，应该被理解为源于一种要求承认的“斗争”，为什么生命的冒险在这样一种斗争中又是如此重要，为什么它导致主人和奴隶的对立，为什么这种关系代表着对这两者而言的一种僵局（自意识没有成功的“实现”），为什么奴隶的劳动在黑格尔解决这种僵局时是重要的（至少对奴隶而言是这样），并且最后，来到第二个大的话题，在这种关于人类工作的意涵或意义的阐释和引入“思想的绝对普遍性”的做法之间，有着怎样的联系。

黑格尔通过清楚重述这章的中心主张来开始他对所有这些主题的讨论：

> 当自意识是自在和自为地为另一个自意识的时候，并且也因为这样一个事实，自意识是自在和自为的；也就是说，它所以是，只是由于被承认。（PhG 109; PS, 111; C122）

我把这一关于承认的主张阐释为，《精神现象学》版本的“对象的可能知识”问题的一个成分。这样的知识以某种形式的自意识为条件，也就是一种自相关，黑格尔最初在它的直接性中把这种自相关考虑为是合目的的和实践的，是一个“在欲望”的自理解。但是，按照这种关于主体对它自己的经验规定的直接观点，对象是被一个主体完全抽象地否定的，因而各个主体仍然“沉陷”在“生命”中，不能够被说成是建立了一种“在与一个它者的关系中的自身关系”。这要能够发生，[160]仅当主体的自身感受本身为一个它者所否定，仅当它对满足的追求受到另一个主体的挑战。在此情形中，它的欲望是“自为”的，要么作为它们所被认作的，要么作为它们所不被认作的，而鉴于这一威胁，能够要么按之行动，要么不按之行动，这样一种中介了的“自身对自身”和“自身对它者”的关系，就可以被说成是形成了。这就确立一

个论题:一种交互的相似心智构成,彼此之间和对象方面的这种相似心智构成,如何能够被说成是产生于这样一种情形中的。对象知识以自意识的形式为条件,这样的自意识的形式要被理解为,对立的自意识在力图解决、最终是在"思想"中解决这些对立时的产物。"承认"是黑格尔为这样的集体主观性的达成所取的名字。[31]假定个体追求它们的欲望(desires),并能理解由一个它者对它们的欲望所造成的威胁,我们就能够以黑格尔所称的"精神"(它在《逻辑学》(SL)中所提出的必要的概念环节)这样一种自理解形式,来重构对此冲突的一种解决的发展、或最后满足的发展。[32]

但是,由于我们在此为了这种重构的目的而假设,这类承认的达成并不以共同的欲望或自然的关切为想当然(任何这样的主张都必须预设在这些主张的条件方面的一种共同承认),所以,任何向一种社会的自理解、尤其是向那种与黑格尔提出的广泛论题相关的自理解所做的努力,都面临他所认为的深刻悖论。这种悖论的基本结构很快就出现在主人/奴隶一节的首组段落中。大致是:一个与它者毫不相干或独立于它者的自规定,是单纯的自身感受,是如前面描述的"沉陷在生命中"的,因而虽然它是"自身确定的",但它却并不占有"真";但是,一种依赖一个它者的承认的自规定,不是为自身所规定的,因而它也不规定在我们的交互作用和对对象的主张中"我们"所思考的或必须思考的,而却只是认可"它们"所思考的,认可它者的偶然欲望。这后一个它自身在黑格尔的阐述中是悖论式的,因为我对它者的"依赖"事实上剥夺了它者的"独立性",而这本是它要求于我的一个承认成分。(为求统一,所有 other,无论指物指人或指单纯其他,都以"它者"来译,从不译为"他者"。而且,我猜测,原则上,在黑格尔的理论中,自意识可以不指向人,而主体也可以不是一个人类存在者,虽然在自意识的相互承认之间,大致上都是以人类存在者的自意识为模型。——译者注)因此,相互承认,真正普遍的相似心智构成,既要求所涉双方的独立性又要求他们的依赖性,而这开始似乎很难说明。我们想要说明,两者都"把它

们自身承认为是相互承认彼此的”(PhG 110; PS, 114),但是,没有解决这一悖论的方法,为承认的斗争就转成一个在承认的成分和一个被承认的成分,一个主人和一个奴隶。(在这一点上,鉴于黑格尔的方法论假设,就不存在除了“谁赢”以外的别的承认基础。)[33]

正是这种斗争,黑格尔把它指为“生死考验”,对此考验他主张,“只是通过以生命来冒险才可以赢得自由”(PhG 111; PS, 114)。黑格尔重构的这一要素,无论它应该是怎样的观念化,都很难理解。直截了当地说,鉴于后一个主张,似乎他想主张,[161]实践合理性的一个条件(“自由”)是以生命冒险的一种意愿,而且,仅当一个人愿意“演证”他对自然生命的漠不关心,他才能够被说成真是自规定的,独立于这样的自然生命。并且,虽然有一个古老的传统坚持所谓“只有免于对死的畏惧的人才是真自由的”,但很难看出类似这样的主张可以在这里做什么,也很难看出为什么黑格尔觉得他有资格提出这种主张。愿意去死,这并不演证我的自由、自规定和合理性。我愿意冒这个险,也许仅仅是因为某种其他自然的欲望,也许包括荣誉和权利的贪求,或对我家庭的一种生物性眷恋,它势不可挡,我不能够抵制。并且,什么会使“愿意去死”也成为实践合理性的一个条件呢?似乎很明显,这样的合理性的一个最小条件是:做那会使我不再可能继续作为一个理性存在者存在的事情,这是不合理的。[34]

但是,极少有地方标示出,黑格尔认为他自己是试图在此提供人类自由的条件的一个一般理论。一方面,他引入生命的冒险论题,只是要迅速“扬弃”它的意义。如果我在行动时对我的自然生命抱着完全漠然的态度,那么,黑格尔继续说道,两个事情的一个就会出现。要么我会死,在这种情况下,我显然没有获得相互承认,因而也没有获得我的追求的最后满足,要么我会征服它者,我将成为一个主人。但在那种情况下,按黑格尔著名的主人僵局论述所说,我也不会获得相互的或普遍有根据的承认。我将被一个它者承认(它是我战败的,是奴隶),但不是被一个我自身承认的某个人承认。用黑格尔的术语

来说,“在这种经验中,自意识了解到,生命与纯粹自意识对它同等的重要”(PhG, 112; PS, 115; C127)。[35]

不过,黑格尔是用生命冒险这种表象来指证某种重要的事情。这一点在后来的一个段落中变得较为清晰,在那里,黑格尔描述了奴隶的“劳动”。像主人一样,奴隶还没有获得承认。他承认一个并不承认他的人。但是,与主人不同,奴隶并不仅仅享受对象;他必须工作,改造自然世界,或用自笛卡尔引入它以来就开始以之概括许多客观性问题的短语来说,他必须“主宰自然”(master nature)。正是在描述这种辛劳时黑格尔说:

> [奴隶的视点]事实上却包含着这种自为的纯粹否定性的真在它自身之内,因为它已经经验到这个、它自己的本质。因为这种意识已经不是害怕这个或那个特殊事物或是艰险时刻,而是它整个的存在都已经被害怕(dread/ Angst)所攫取;因为它已经验到对死(fear/ Furcht)、对绝对主人的畏。(PhG, 114; PS, 117; C129-130)

在黑格尔以奴隶的观念所概括的这种主观性中,关于“自意识的本性、绝对的否定性、纯粹自为的存在”(PhG, 114; PS, 117; C130)的本质问题劈面而来。通过这样一些同位语,如“绝对的否定性”和“纯粹的自为存在”,同时也通过指出在奴隶的经验中“一切坚固和稳定的东西都已经动摇它的基础”,他标示了它在此所试图达到的东西。[162]换言之,奴隶的劳动,没有强力的、外部的基础。他的劳动中也没有外部的目的或位置可以为之辩护或给它解脱;人类劳动的意义,客观世界的主动改造(这种改造以它的成功而承诺主体—客体的某种中介了的同一),起初仅仅是为了避免死(这一现代的、世俗的神)。但是,这样一种生命眷恋是完全没有规定的,以至于在生命中没有任何特定之物,可以被说成是在指导或规定奴隶劳动的过程。(这就是为什么一个“依赖的自意识”是依赖的或奴性的;它对生命的

依赖或对死的畏惧是无条件的、绝对的。)但这也意味着,奴隶劳动的过程,在自然世界的改造中所假设的"在与一个它者的关系中的自身关系"它的各种特定形式,不是由某种目标也不是由自然关切预先规定的。它们的产生完全是,集体的劳动活动的为自身所界定的经验的一个结果以及在此经验之内的一个结果。正是通过劳动,通过改造世界服务于主人(最后是服务于最终的主人,即死),通过一种要求对自然和对知识自身有一种规定的理解的劳动,一个真独立因而也自规定的自意识才产生了。奴隶一开始除了生命以外,对于生命中的任何意义一无眷念;然后,按黑格尔的世俗寓言,只有奴隶能够认识到,是他并唯独只有他,才是他的"产品"的结构和价值的来源与根据。换言之,历史是,并且不过就是,主体在他们改造自然时的自规定的结果,而这种自规定,被认为是源于"对死的畏"的自规定,完全不受任何特定的终极目标和预先设置的价值、某种比生命具有更大价值的绝对所规定。事实上,"[通过他的服务],奴隶在一切个别的环节中扬弃了他对自然存在的眷恋;而且他是用劳动来取消它的"(PhG, 114; PS, 117; C130)。(或:"对主的畏是智慧的开端",在此情况下,智慧关注的是,自意识的独立性的真的本性。前句德文原文为:Es hebt darin in allen einzelnen Momenten seine Anhänglichkeit an natürliches Dasein auf, und arbeitet dasselbe hinweg。后句德文原文为:die Furcht des Herrn ist der Anfang der Weisheit。——译者注)

因此,黑格尔把对立自意识的斗争描述为一种生死斗争,又把奴隶的劳动描述为在本质上包含着对死的畏,这一事实并不意味着,它在引入任何对人类心理学或一般动机的主张。按照他从意识一节以来所贯彻的假设,即自意识不能够被说成是,完全或根本由对象或由任何"彼岸"规定为它所是的那样,看来好像是说,这样一个或许独立的自意识就不受任何客观之物规定,看来也无从假设,斗争双方具有某种共同的承担(或自然关切,或客观目标,或明显的幸福),会防止一种假设的生死斗争。(按现在有效的观念论假设,我们只能通过指

明主体规定它们自身如何追求,才能假设这样一个目标。)但是,他接着指出,经由这一根本的无根据而获得的独立,不是实在的独立。主人是依赖奴隶的(或依赖与其他主人的一种持续战斗的),奴隶也依赖于主人并依赖他自己对自然的成功改造。但是,它在这一节结尾的一些段里主张,[163] 奴隶,与主人不同,他至少能够认识到,主人的抽象独立的无用性(他认识到主人是依赖他的),同时又最终认识到,在与它者即与其他主体和与客观世界的关系中的这种真的独立,它的本性何在。

关于一个在经验性上和在形而上学上无根据的、自规定的主观性问题的这样人类学表述,带来非常之多的历史与概念的假设,以致我们很难看出,到底在这个论述的哪个地方,黑格尔试图捍卫他的许多主张,或甚至很难看出,哪些论题是他认为需要讨论的。然而,勾勒《精神现象学》所延续的观念论问题、聚焦一个独立的自意识论题、以及转向某种发展的或历史的发生学论述,说明为什么一个主体会把它自身认作在与对象的某种或它种关系之中,加上黑格尔所认为的他拒绝对此话题之价值的实在论怀疑的做法,所有这些,我认为,全都可见于他的论述。这样的观念论论题更明显地出现在他接着要讨论的话题中。

三、观念论和绝对的立足点

于是,情况应该就是这样:按照如下假设,即一个构成性的主观性必须是自规定的,同时任何主体经验的范畴结构都不能被说成是以一个彼岸或一个被给予者为根据的,则我们必须考虑,对立自意识之间为争夺至上地位而发生一种混乱斗争的可能性,这种斗争不只单纯是为了一时的至上地位,而却是为了永久的至上地位,因而也是为了获得承认。从这一假设情况所创生的内在悖论,要求我们接着

考虑基础问题，也就是在什么基础上，真的相互承认，因此还有一种真的自规定的、普遍的主观性，它们是可以达到的。黑格尔现在想开始指出的是，这样的主体，是正好通过试图追求它们的个别欲望，最终开始“经验”到这样一个基础，也就是“理性”，这个理性最后不是外在于、而却是同一于“如它自在所是的现实性”，“在它们的真中的对象”。在指出这点之后，他就可以继续指出，他所认为的这样一种理性的、自意识的、自规定的主观性的必要成分，他把这些成分看作“自身现实化的概念”的“逻辑环节”，或是《逻辑学》(SL)。

它在标示这种决定性的转向，即转向一种更接近他自己最后的观念论的立场时，说道：

> 我们面前就有了一种新形态的自意识，一种把意识的无限或它自己的纯粹运动觉察为它的本质存在的意识，这是一个思考的存在，或是一个自由的自意识。(PhG 116; PS, 120; C132－133)

黑格尔给出一种不同寻常的、新奇的表述，说明他的论述所导向的主观性问题，而这种论述的实在意义现在开始在类似这个的段落中浮现出来。也就是说，未被承认、未被满足的奴隶，亦即黑格尔所谓的一个依赖的自意识(一个其自理解和与对象的关系既不是自由的被规定也不是理性的被规定的意识)，[164]并不只是劳动，而却是自意识地劳动。他思考；尤其是，他奋力斗争，以求理解他的劳动的意义。这意味着，奴隶的劳动不仅是逐步理性化的——奴隶更成功地主宰自然，因而现实地建立他对自然的独立，这种独立是一个自由的自规定的条件；而且，他还开始奋力斗争，以求理解他的劳动的含义，以及那种劳动将如何被规定(是为他所规定，而不是为主人所规定，主人越来越依赖奴隶的技能)。

可以预测，随着黑格尔开始他关于奴隶实现他的“独立的自意识”的论述，我们就遇到一种“直接”和抽象形式的、奴隶对他的依赖

性生存的“否定”。奴隶起初实现或认识到的真，是他的劳动最终不仅依赖他，而且也依赖他的“思想”，这个实现过程包含着一种高度抽象版本的独立思想：

> 在思考中我是自由的，因为我不是在一个它者中，而却单纯地和唯一地保持在我自身中，那对我来说是本质存在的对象，与我有不可分裂的统一，是我的自为存在；我在概念思考时的活动，是在我自身之内的一种运动。（PhG, 117; PS, 120; C133）

这种版本的自由的自意识是斯多亚主义，虽然因为这一版本的独立性是完全抽象和否定的，所以空空的，没有规定甚至“令人厌倦”，但它也已经清楚指示出黑格尔所迈向的立场。事实上，如果去除前一段的语境，忽略随后的限制和扬弃，那么，这段引文也许会被误认为是，黑格尔自己就“逻辑学”所说内容所做的概述主张之一。

但在这里，他继续提出独立性和依赖性、主人和奴隶、自规定的主观性和客观性它们之间未获解决的辩证法，这时用的是这种全新形成的“思想”的措辞。也就是说，由于黑格尔认为他已经指明，主人不能够以为他的立场，就是把劳动者思考为承认斗争的一种解决方案，而奴隶不断成长的独立性则否定他的依赖性立场，又由于黑格尔还认为他已经指明，奴隶的不断成长的独立性、他对他自己劳动的导向，是与奴隶的自意识的发展、也就是与他的思想紧紧联系的，所以，他就开始探索这样一个独立层面上的思想的可能形式。在这样做时，他事实上重演了主人和奴隶的辩证法（后者本身又是颠倒的世界的重演）。斯多亚主义代表一种“主宰的”努力，只是力图否定这个世界，也就是，只是通过完全漠然对待生命，通过退到“纯粹思想”，力图实现奴隶立场中所固有的现实的独立性。不管主人对我做什么，他都不能让我思考任何事情；只有我是真自由的，我自身是一个主人。但是，这种立场却没有规定我要思考的东西（除了规定‘我要思考它’

以外)，因而是空洞的、令人厌倦的。怀疑论则代表对此僵局的一种奴性的反应，是一个有内容的"思想"，但仅仅是怀疑论者的否定的规定性，[165]证明最后不存在有什么值得相信或值得去做的(因而也不存在主人力量的至上地位)。

> 很清楚，正如斯多亚主义相应于在主人和奴隶的关系中出现的独立意识概念，怀疑论也相应于这种关系之实现为对它者、对欲望和工作的否定态度。(PhG 119; PS, 123; C136)

但是，黑格尔进而指出，建立这种独立性的一种彻底的怀疑论努力，最终也是自否定的，是纯粹的和最终不一致地"否定的"，以致这样一种否定的活动的价值或所值本身也会"消失"。怀疑论因此并没有解决奴隶的独立和承认问题，但是现在，在黑格尔的叙述中所指的主体，知道这一点，认识到它的思想的力量和独立性，以及它对实在世界的否定的独立性，但却不能规定地运用这样的思考在它的工作中满足它自身。意识因此就深深分裂而与它自身相对立，不能接受它与世界和它者的关系的地位，也不能满足于，它只有能力向它自身演证它的地位的这种令人不满的性格。它是一个"苦恼意识"。

这一术语最后戏剧性的总括了整个《精神现象学》的基本问题，而且，甚至超出这章的开始几节，它清楚地表明，从最初的康德演绎的问题出发我们已经走了多远、黑格尔现在提出的哲学的论述所给予的观点又是多么不同。对黑格尔来说，在康德那里突现出来的伟大发现，即主观性的自由和自发性，思想的独立性，起初(即在它最早的表现中)它的成功只在于使这样的主体"无家可归"、无所导向、并遭到异化，以致一个主体的精神的和生理的劳动的整个意义，对它似乎都成了单纯的徒劳，完全没有目的。诚然，这样一种实现在《精神现象学》重构的这一阶段"对我们来说"，只是潜在的或"自在的"。在它自身看来，自意识只是对它自身显现为"可变的"、无所根据的、偶

然的精神形态,是怀疑论式地自我摧毁的。然而,这样一个自意识也认识到,这种自否定的怀疑论没有说明任何东西,完全留下相互承认的问题没有解决。在这一立场之内,承认,是向着一个第三者、一个彼岸、一个不可为一种完全否定的怀疑论的思想所接近的东西去寻求的,但是,如果自意识不是要消解为生死斗争的复兴,就必须找到一个可以希望的解决。(黑格尔因此确定现代的认识论原则的起源,即主观性或自意识的起源,就比传统的看法早很多。他主张,它潜在存在于一条通向斯多亚主义者的、怀疑论者的和基督教徒的实践的未获解决的道路,但它却是完全否定地潜在着,没有一种充分的自理解。)在现在浮现的这个西方理智史的恢宏黑格尔式图景中,人类存在者循序渐进地认识到,把他们自身看作依赖存在者的各种观点,是有限制的和不能一致的(limitations and inconsistencies),即使独立主观性的真理的初始显现是没有规定的或自摧毁的。他们因此就只是为一种对不可变者的没有规定的信仰准备了道路,[166]这个信念带来某种希望:普遍的相互承认,由独立的主观性所创生的这个问题,或许能够得到解决。

在这章余下内容中,黑格尔讨论到各种方式,在这些方式下,一个自意识的主体能够被说成是,在一个它者中为它的独立性和它的劳动的意义建立根据,从根本上说,也是在这些方式下,一种宗教的态度(最好的典型也许是帕斯卡尔的怀疑论)就能够被说成是,解决了由任何“自意识的真的实现”所创生的哲学问题和实践问题。实际上,虽然他的论述相当适合早期的基督教(耶稣的伟大教导是,他既是主人又是奴仆,早期基督教是由耶稣的不在场和内在回归的观念所支配的),但他引入的话题也广泛触及犹太教、历史事件(十字军运动,亦即病态的但显然也可理解的寻找缺席的基督,一度是一个自然的位置和上帝的缺席的象征),以及清楚指出的天主教和新教的宗教实践以及浪漫主义。黑格尔演证,在精神劳动的外部或超出它、去“寻找”那些劳动的意义或赎救,这种努力存在讽刺和不相一致的地

方,在这个讨论过程中,对我们重要的是在此论述结束的地方,黑格尔让我们直接回到观念论问题,这时他实际上已经演证了,这个问题不能从经验性上、从形而上学、从实用主义、从传统上或从宗教上得到解决。一般地,他试图指明的是,自意识认识到(或为了避免它否则就要陷入的不连贯就必须认识到),它的奉献和希望的"对象"、它的各种"独立地"被规定的实践的真理的保障和价值来源,就是它自身,而这个主张就引入观念论论题,该论题将会主导《精神现象学》的余下部分和整个《逻辑学》(SL)。如前面引用的,黑格尔在结束这一章时主张:

> 但是在这个对象中,在它看来,作为这种个别意识的它的行动和存在,是自在的存在和行动,于是,对意识来说,就出现了理性这个观念,出现了这种确定性的观念,即意识确信在它特殊的个体性中,它就是绝对自在的存在,或它就是全部的实在。(PhG 131; PS, 138; C153)

问题当然是这样一个主张所指的意思。但是,《精神现象学》余下部分所演证的是:理性和实在之间的这样一种同一,会是对由一个"与它自身相对立的精神"所创生的问题的唯一解决,而且,精神最终开始理解,它所有的制度都是它自己活动的产物,包括现代的政治、科学和哲学制度,因此它不断为它自身创造出种种形式的苦恼意识、一种对这样的制度的单纯"被产生的"性格的不满足,除非精神把它的产品理解为是"自在的全部实在"。[36]但是,《精神现象学》本身并没有提供我们一种论述,说明这样一种"同一"实际所指的意思。它继续向我们以宏大而常常辉煌的细节而指出的是,鉴于精神并不理解它"自在地"是全部实在、因而它仍然在根本上不满足于它自身,则理性的发展、精神的政治历史和文化历史的发展、宗教的发展,这些看来会像怎样。但是,以黑格尔自己的术语来说,他的论述因此是不完整的。[167]也许,黑格尔式的观念论的真,若以一种非形而上学的方

式适当地加以阐释，就会解决那种不满足，但也许也有可能，在这一点上也可以公正地怀疑，这样一种观念论，除了《精神现象学》的承诺之外，没有属于它自己的可行内容。人类存在者也许仅仅是苦恼意识；黑格尔也许在论述他们的"自赎救"上是对的，但在论述它的可能解决上是错的。

黑格尔清楚认为，他的思辨逻辑（一种"绝对的立足点"）是对此问题的某种回答，而我们这里的最后任务就是，理解他如何在《精神现象学》中推动那种回答。如所指出的，他之试图推动这一点，主要通过扩展的论述，潜在的否认一种"主体—客体"的同一和一个"自规定的"主观性这必然会要求什么。绝对立足点的这些"非实现"（nonrealizations）继续产生颠倒、悖论和矛盾，它们使得不可能对这样的潜在解决有任何满足，而且，它们全都可以被指明为是确定地演证，以某种方式实现绝对立足点，会是唯一有效的、内在连贯的满足。再者，黑格尔也试图指明，主张各种内在悖论和不满足，起因于精神认识到它的"独立性"的真，但却无能力理解这种独立性，这个主张事实上就是一种方法，我们应当以此来理解"现实"形式的历史冲突（例如"悲剧"）和现实"形态"的历史自理解（启蒙运动、法国革命、道德）。[37]正如我们能够摧毁由认识论的实在论怀疑论者所代表的观点一样（他们怀疑这个世界是如我们所必须认为的那样），我们也能够摧毁一种历史的实在论怀疑论者，他们怀疑人的不满足的现实形式与黑格尔的观念论问题域没什么关系。康德关于自意识的伟大发现，不会受到实在论怀疑论的威胁，但自意识是贯穿《精神现象学》大部分内容的一个未解决的问题。它受到的威胁来自它自身，来自它自己没有理解它自己的形式和那些形式与历史的现实性的关系。自意识，仅当它满足于它是一个自意识时，才会被满足，这就回到我这本书的副标题的那个具有双重含义的所有格。（原书副标题为 The Satisfaction of Self - Consciousness，可以理解为满足于自意识，在这里有了自意识就满足了，自意识是满足的内容，如果只是意识那不会满足；也可以理解为自

意识自己感到满足,在这里满足的对象还不知道。——译者注)

但是,如所指出的,《精神现象学》承诺有这种最后的满足,却没对此说太多。黑格尔在“理性”部分的开头,更著名的是在“绝对知识”一章中,预先提出他自己的观念论立场。在前一个地方,他的思辨的语言相当明显。“理性是意识的确定性,确定它就是全部的实在;观念论就是这样表达理性的概念”。(PhG 133; PS, 140)并且,很多地方谈到,“作为内在存在的它者……消失”(PhG 133; PS, 140)。这些主张让我们回到本书第四章讨论的几个论题,在那里,我们首次讨论到,黑格尔在“是全部的实在”中所用的“是”所指的意思问题。正如在那里考察的一些段落中一样,他的阐述绝不是清晰的,但我们甚至在这些导引主张中也发现,有证据表明他不是在断定思想和存在之间的一种一元论同一。他也指出,“自意识和存在是同一个东西”,不只是比较地同一(PhG, 134; PS, 142; C157),而且,正是“自意识的单纯统一”才“是全部的实在”(同上),[168]“只有统觉的统一才是认识的真”(PhG, 136; PS, 144 - 145; C160),所有这一切都表明本书所主张的这种康德式阐释。

但是,观念论的这些初始表述也是有界限的,因为黑格尔本人强调,这样的阐述表达的还只是单纯的“确定性”,即自意识的理性确定它“是”实在。以下考虑的立场不再认为,知识是对潜在地不可接近的它者的知识,但还尚未存在对理性与实在的“同一”的规定的理解。因此,正如黑格尔进而指出的,理性在它与实在的关系中对它自身的规定,随着它奋力斗争,以求为它自身阐述它自身与对象和与其他主体的关系,就重演了(现在是在一个自意识的层面上)意识和自意识的早前辩证法的许多内容。因此我们再次获得对此规定的同一的目标的一种程序式表述,但却没有看到任何实在的标志,标明黑格尔如何理解那个最终立场(当然,除了通过与它所不能是的东西所做的无数对比以外)。

在最后一章,我们的情况稍好一点。在那里,黑格尔陈述他的

"绝对认识"立场,不是从不是"理性—实在"的种种同一出发,而是从精神对它自身的知识出发,因而也是从克服(overcoming/Ueberwindung)意识对象及其假设的独立性出发。但现在他提醒我们,这样一种克服不要被思考为一种"单面的"克服,仿佛"对象把自身显示为向它自身的返回"。(PhG 422; PS, 479; CII 258;CII 在此代表商务印书馆贺麟、王玖兴译本下卷。此处商务印书馆中译文是"以为对象是指向自我回复的东西"。——译者注)它在此提出的观念论的确包括某种可称为"自意识的外化"的东西,但是,在这样一种运动中所设立的,被说成是对象的"物性"(thinghood/ Dingheit),而不是它真正的存在。黑格尔的同一主张,现在引入进来作为意识(与一个外在对象的一种相关和区分)与自意识的"和解"(reconciliation/ Versöhnung)论题,这是自黑格尔对康德的把握开始以来所讨论的"第二个环节"(PhG 425; PS, 482; CII 262)。诚然,他承认这一和解在这一点上仍然只是程序式的;"尚未实现的结合是概念的单纯统一性"(PhG 425; PS 483; CII 263)。但这些初始的阐述确证,黑格尔所谓绝对知识,不是指一个绝对的实体—主体、一个神的心智、或一个精神—单子所具有的知识。如它在自耶拿时期后半段以来所做的,他是在指人类知识的条件"被绝对化",不再受康德的物自身的怀疑论威胁。在他对这章主题最清晰的阐述中,他写道:

> 精神这个最后形态——这种精神同时赋予它完全的和真的内容以自身的形式,从而实现了它的概念,并且它在这种实现过程中仍然保持在它的概念之中——这是绝对知识;是精神在精神的形态中认识它自身,或说它是一个统摄的知识。(PhG 427; PS, 485; CII 265 - 266,德文原文为:Diese letzte Gestalt des Geistes, der Geist, der seinem vollständigen und wahren Inhalte zugleich die Form des Selbsts gibt, und dadurch seinen Begriff ebenso realisiert, als er in dieser Realisierung in seinem Begriffe bleibt, ist das absolute Wissen ; es ist der sich in Geistsgestalt wissende

Geist oder das begreifende Wissen.——译者注)

当他后来在这一段落中具体说明他所谓“精神在精神的形态中认识它自身”作为成为一个全面的认识所指的意思时，他就说：[169]

> 由于这样，那是本质的，即概念，就已经成为此在(existence / Dasein)的要素，或已经成为**对于意识的客观性形式**。在这一要素中显现在意识前的精神，或这是同一回事，意识在这种要素中产生出来的精神，就是科学。(PhG 427－428；PS，485－486；CII 266；重点符号为笔者所加)

黑格尔把“概念”的“生存”(或客观实在性)论题注解为“成为客观性形式”，又用这些术语描述科学的主题，即“逻辑学”，这样的事实直接确证了我们一直以来从头到尾所给出的这种黑格尔解读。[38]

但到此为止，这种解读并未解决一个论题，即黑格尔如何理解这种科学的“内容”，这些“客观性形式”又如何将以一种与《精神现象学》的知识论述相一致的方式来表现。自从他开始研究康德、他接受在所有经验和行动中的一种自发的统一原则、以及他接受费希特对知性/直观区分的攻击以来，黑格尔已经面临这个问题，即规定地区分仅仅逻辑的可能与实际的可能，或把它区分于“**客观性的**形式”，是它们不仅规定可思考之物、而且也规定客观之物。并且我们已经看出，思想形式发展的这种论述的现象学版本实际上是什么，也就是以一种方式试图指明，某种形式或其他形式在任何规定的对象的可能把握中是不可或缺的。他所已经演证的是，必须存在有实在的某种这样的概念的规定，才能存在有具体的经验和为自身所规定的行动，而且，这样的规定并不面临实在论的怀疑论或单纯的约定主义怀疑。但是，如他的评论现在所承认的，他尚未确立，这样一种为自身所规定的概念如何能够得到说明。《精神现象学》已经主张的也许是一种不可能性的必要性。

事实上,黑格尔的《精神现象学》论述中有许多问题还有待讨论。正如我们刚才所见,黑格尔主张:精神、“这个是一个我们的我和是一个我的我们”、一个相互承认的个体的共同体(所有这些共同体的基本建制都体现这样的普遍承认),这就是“科学”;而且,这个概念已成为“存在的要素”和“意识的客观性形式”。[39]从我们已见到的来看,黑格尔提出这种主张的一般动机是足够清楚的。他的观念论论点,把任何数目的基本制度的可能性同它们的自理解形式相联系,同制度的自意识相联系,虽然说制度的自意识的说法的确很奇特。并且也很清楚,他认为,这样一种条件性的自意识把一种不满足或自否定的冲动,引入这些制度之中,这样它要得到解决,就必须等到有一种充分“科学的”论述,这一论述由在这样的自理解中所包含的基本范畴区分的思想做出,而且也要有一种论述,说明这样的区分的根据、它们的合理性,至少如在黑格尔的“自运动”论述中所捍卫的那样。并且再往前看,甚至可能看出,有限/无限、相同/差别、本质/现象、特别是个别/普遍,这些逻辑论题也可以在相当程度上相关于这章所浮现的精神的基本实践问题——相互承认。[170]黑格尔的“逻辑学”与他关于知识从根本上作为一种社会制度(或合理性作为承认)的论述之间的这种联系,其细节内容不容易理解,尤其是当一个人通过“逻辑学”的细节内容来这样做时。“逻辑学”所预设的主观性、在黑格尔的观念重构中或许自为地规定的主体,它自己的基本概念也许就是,在《精神现象学》中引入和展开的精神、一个集体地、社会地自实现的主体。在一种意义上,这正好意味着,黑格尔认为哲学,是在绝对知识中实现,是在一个历史的共同体为了相互承认所做的相互关联的集体努力之内的某个决定性的建制。[“建制”原文为 institution,该词既可以指物质之物,也可指任何建立起来的东西,在这里即指哲学本身也是一种(思想)建制。——译者注]任何形式的自身或其他知识从之表达的各个术语,每个都能得到消解,这是自满足必不可少的条件(sine qua non)。并且,他的观念论这个有点柏拉图主义的方面,当然是随后的黑格尔

主义者、尤其是年青和左派黑格尔主义者最为注意也争论最多的方面。但是，把黑格尔的思想或合理性论述(最初作为一种社会承认问题)和逻辑概念(“任何这样的精神的共同体”在它要求相互承认时必须运用它们的)这两者联系起来的线索都很细小，常常还不可能做成。我认为，这些线索还是存在的，也能够做成(尤其是因为黑格尔倒转方向，把这些论题与它在《百科全书》中的“客观精神”论述重新联系起来)，但这样做相当困难，足以要求一项单独研究。[40]

现在，鉴于黑格尔引入一种逻辑科学的话题的方式，还有一个更内在的问题出现在视域上。他已经主张，这些经验性地独立的、相互联系的、不断发展的客观性形式，规定对象的可能“物性”。这也许意味着，它在支持如下观点：要存在有经验性的分化和经验性的解释，就必须先于这样的考察而存在有一种标尺来规定，什么可以算为一个规定的对象或解释；而且，这些标尺的理解和合法化，只能是在“思想的运动”本身之内、通过指示其他可能的为着达到这种“标尺设立”的努力以及它们的内在不完整性来进行。但如果情况是这样，那么它仍将只是规定“物性”或可能对象的标尺或概念。诚然，这将会排斥很多东西，不把它们作为“一个规定的、可理解的、自意识的思考”的一个潜在“可能对象”(例如，原子论将不会是一个可能对象的概念)，但是，它仍将敞开大量东西。即使黑格尔可以宣布他要阐述纯粹概念性的标尺的承诺，也就是论述可理解性形式，更细致也更具体，远超出为求避免矛盾或任何其他纯粹理性标准所要求的，那么，情况似乎就会是讽刺性的，因为这会意味着，决定某个虽有争议但在逻辑上(也就是在黑格尔的逻辑上)可能的对象是否是一个“实在的”对象，这种决定所必需的大量证据，必须是经验性的证据；至少是由黑格尔的先验主义所适当约束的一种经验性证据。

与康德担心他的原则和他的科学哲学之间的关系的情况(又是)非常类似的方式，[171]黑格尔拒绝给经验性的裁决留下太大的空间(虽然如我们将看到的，他所留的空间要远远大于通常所主张的)。[41]

在第八章中，他已前瞻到《逻辑学》（SL）的“不完整性”，也注意到一个事实，即“自认识的精神”不仅“认识它自身，而且也认识它自身的否定，或它的界限”（PhG 433；PS，492；CII 273）。而他明确是指自然哲学和精神哲学。这似乎意味着，一旦我们规定了“客观性形式”的“自身构成”，我们就能够以某种非经验性的方式，规定这些概念对于自然和精神的特定含义。虽然这不是我要在此追求的一个论题（“自身构成”的事情是够有问题的），但我想指出，黑格尔本人认为，“逻辑学”和“自然哲学”的论题代表不同的论题；它们在哲学上是可分离的，解决其中一个并不意味着对另一个的一种特定回答。并且，鉴于黑格尔的“自然哲学”声誉不佳，所以也应指出，他不只是高兴地一心要在后书中演绎这个世界里的对象的具体存在。他所面对的问题，也是任何坚持某种非经验性地得到规定的原则规定着经验性经验的可能性的人所面对的问题：如何将这样的规定与现实的和潜在“革命的”经验性发现调和起来。

但是，如所指出的，“逻辑学”所内在的问题按它自身就足够严重了。因为黑格尔是以一些相当出格的方式在描述这样一组相互规定的概念条件。他说，“逻辑学”的环节“自发地推动它们自身”（PhG 428；PS，487；CII 267），而“各种特定的概念”则被说成是要在“它们有机的以自身为根据的运动”中去理解（PhG 432；PS，491；CII 272）。正如我们一直见到的，如果黑格尔真正要取代康德“自意识形式”的客观性演绎，像这种发展的概念性观念的东西是必要的。这些相互发展的形式，是一个主体能够把它自身认作在与对象的关系中的主体的唯一途径，而《精神现象学》已经（让黑格尔满意的）演证，自身关系的这些必要形式，规定“如其自在那样的实在”。于是就很清楚：这是那会完成康德的东西；现在的问题是它是否做到了这一点。

[172]
[173]

第三部分　观念论的逻辑

[174]

[175]

第八章　客观逻辑

一、什么是思辨的逻辑?

在大部分情况下,黑格尔用来表示他的理论哲学的名称是"科学"(Science/ Wissenschaft)。正如我们已从《精神现象学》所见,确切地说,科学不是"哲学"或爱智慧,而却是哲学的完成,或智慧在一个由"思想"对它自身所作的全面而系统的论述中达成,也就是我们从讨论耶拿材料以来以各种方式所说的"理性的自身合法化"的完成、或"绝对主观性的自立根据"的完成。这样一个事业要与传统的思辨即形而上学相区分,后者把思想的对象,包括心智自身,看作是实体,实际上看作是彼岸或超越(beyond or transcending)种种有限的特殊的实体,而黑格尔式的科学,常常被称为"思辨"甚或"思辨哲学"的,则成功把传统的实体思考"为主体",由此彻底拒绝任何这样的概念,比如,形而上学的实在的彼岸,或背后的实在者,或相比于在"精神对它自身的经验"中所能理解的或现在是由"思想对它自身的考察"所能理解的、还要"更实在的"东西。并且,虽然《哲学科学百科全书》这一标题说明,按黑格尔的观点,是可以存在许多种的"哲学科学",但他的基本科学立场,也就是他的"逻辑学",却只有一种全面的论述,表达在 1812~1816 年的《逻辑学》、以及他更简要但常常更好理解的版本即《百科全书逻辑学》之中(1817,1821 和 1830 年)。

黑格尔总括这种科学的题材所用的术语是"现实"(actuality/Wirklichkeit),这一术语他常常加上注释,"在其真中的对象存在"

(what objects are, in their truth)(PhG 53; PS, 46),按他最著名的主张,他也把它等之于"理性"、或合理性(rationality /Vernunftigkeit)。那么,什么是"现实"? 好问题;在《百科全书逻辑学》第六节中,黑格尔非常仔细的把这一题材区分于所实存的(what simply exists),并且明确引入它在《法哲学原理》中所提出的区分实在的/合理的主张,他评论说,这一主张决不应被理解为是,否认有可能从哲学上批评"所实存的",后者本身也许远不是它自己的"现实",即它在真中之所"是"。而他也仍然仔细地指出,这不意味着科学让它自身关注于"理想",也不意味着它的"现实"是单纯思想的王国,是应当所是的东西。在他的一个最清晰的阐述中,也就是在《法哲学原理》第一节,他指出,虽然哲学(或更恰当的,在此处即为哲学的法科学,philosophische Rechtswissenschaft),有"观念"(ideas)作为它的对象,但这些观念不是"种种单纯概念"(mere notions),而是"概念"(*the Notion*):"只有它有现实性,并进一步给它自身以这种现实性"(gives itself this actuality/dass er sich diese selbst gibt)(PR, 18; PhR, 14)。[176]现实性,按黑格尔的理解,是"概念的内在发展",哲学可以通过追求这条"自诠释之路"成为科学(WL, I, 7; SL, 28)。在《逻辑学》结束之处,他以如下方式解释这种"概念的现实"所包含的意思。他说,"在它的整个进程中,"

> 也就是在一个给予的内容和对象的所有可能形态都开始得到考虑的进程中,逻辑学已经演证,它们的过渡和它们的非真;它也演证,一个给予的对象,不仅不可能在一种仅仅外在的或偶然的关系中是绝对的形式所立足的基础,恰恰相反,绝对的形式已表明它自身就是绝对的基础和最终的真。(WL, II, 486; SL, 826;重点符号为笔者所加)

我已较为详细地指明,为什么我认为,黑格尔基本立场的这些正式表述,是在保存一种康德式的规划、同时又是对它的大力改造;为

什么我又认为，现实的一种概念的“基础”（foundation/ Grundlage）所指涉的概念条件，是要在经验性的具体指定之先、首先存在认识的可能规定的对象所必需的条件；为什么我也认为，这样一种考察中的关键要素，将继续聚焦于任何可能判断的自反思的性格以及那种条件所要求的东西。［黑格尔本人明确评论说，“逻辑学”整整三分之二的内容，“客观逻辑”，“部分地对应”康德所称的“先验逻辑”（WL, I, 44-45; SL, 61-62）。］[1] 我认为，黑格尔在《逻辑学》同一部分中所追求的就是这个目标，在那里他主张，就任何题材我们都可以说，“正是在思想的规定和概念之中，这个东西才是其所是”（WL, II, 493; SL, 833），或者，存在有一个“最高的唯一推动力”，由此推动力，概念“在每个事物中都通过它自身发现和实现它自身”（WL, II, 486; SL, 886）。现在的问题就是，所提出的这种阐释，虽然清楚可见于这些总括陈述，但它是否能够得到《逻辑学》和《百科全书逻辑学》文本中大量细节的支持。

初看起来，完全不能肯定它就能得到这样的支持。一方面，无论康德的演绎所存在的问题如何，黑格尔的回应似乎都是使事情更趋恶化。《精神现象学》也许已经建立，“精神的自发的自规定”在认识与合目的行为的可能性中的必要角色，但试图规定这些规定的“逻辑要求”，或者确定黑格尔所称的“思想规定”中哪些是要存在有这样的条件所必需的，这却似乎是一个相当困难的任务。按照黑格尔，所必需的这种概念与“在真中所存有的”“相同一”（在他的思辨意义上的那种同一）。这意味着，他必须能够区分如下两类条件：用康德的话来说就是，仅仅为一个主体做出对象判断所必需的条件，与对象要是对象所必需的条件；他也必须能够解释，为什么，即便有他就“现实”所持的看法，他所提出的东西不是前者的一种不同寻常的版本。并且，似乎很难在没有康德的直观学说的情况下、保存康德自己在一般逻辑和先验逻辑之间的区分，[177]更不用说把后一逻辑改造为“绝对的和最终的真”的一种思辨逻辑了。

另一方面，还有两种其他的研究“逻辑学”的进路，在许多评论者看来更具吸引力，这是很可理解的。第一个研究进路似乎是由像下面这样的段落所推动，它也是黑格尔有关“逻辑学”的概括性主张中得到引用最多的段落之一：

> 因此，逻辑要被理解为纯粹理性的体系，被理解为纯粹思想的王国。这一王国是没有任何遮蔽的如其所是的真(truth as it is)，是在它自己的绝对本性中的真。因此可以说，这一内容是，如在其永恒的本质中的上帝，在它创造自然和一个有限的心智之前，所做的表达。(WL, I, 31; SL, 50)

并且，好像就要增加我们对黑格尔就传统形而上学所持态度的困惑，在他给歌德写信说“我们哲学家有一个共同的敌人，形而上学”(Br., II, n. 381, 251)的同时，它在《百科全书逻辑学》中这样写道：

> 逻辑因此就与形而上学巧合一致，与研究在思想中的事物的科学巧合一致——这些思想被假设为是能够表达事物的本质性的。(EL, 81; EnL, 36)

所有这样的关于思想对现实性的规定、关于“在其真中的对象”的“绝对知识”、关于逻辑与上帝心智又与形而上学的这种联系(充满悖论！)的主张，连同黑格尔在他的历史哲学和其他未出版著作中、那些讨论绝对或世界精神的更为著名的段落，似乎都使一点不可避免：黑格尔的充分理论立场，在本质上依赖某种形而上学的精神实体学说(一个绝对的主体)，这个实体在历史和自然中是“活动的”，它的活动的“蓝图”就可见于“逻辑学”(Logic)。对“逻辑学”的这样一种立场，最佳的表达者又是泰勒(Taylor)：

> 理性的、真正普遍的思想，也就是只要我们思考范畴就会得到表达的那种思想，因此就是精神对它自身的知识。既然这些范畴应用所至的外在实在，不仅仅是精神(Geist)的一种体现，而且也是由精神(Geist)设立为它的体现，并因此反映思想的理性必然性，所以，在把握关于事物的思想范畴时，我们也是在把握世界在其展开中所要符合的基础计划(ground plan)或本质结构。[2]

同样地，虽然我已经指出对黑格尔规划的这样一种观点必须遭到拒绝，但在面对刚才引用的这些段落以及对其意义的这一合理的重构时，我们真的不清楚我们是否可以发明一个替代的解释。

再者，从表面看，还有另一种合乎情理的方式，可以阐释"逻辑学"的任务，这种方式近些年里颇为流行，而它也没有倚重黑格尔的康德式起源。"逻辑学"显得就像一种独特的范畴分析，一种由思想对它自身的论述：就是这样。这样一个理论的主旨在于确立，在原始的或有点基本的概念间存在有一些独特的关系，[178]这些关系按其自身是必要的，但却不是蕴涵关系(entailment relations)，也不大像在形式逻辑中所讨论的那种关系。在美国，这样一种维特根斯坦式的、有点"非形式主义的"研究进路最突出的代表，是芬德利(J. N. Findlay)。[3] 在德国，它的主要支持者(持一种非常不同的"范畴"观和"范畴理论")，则是克劳斯·哈特曼(Klaus Hartmann)，他走得如此之远，竟把它在黑格尔的"逻辑学"的范畴理论与任何有关实在的论述之间所做的分离，称为"反形而上学的"。[4] 既然这两种研究进路，以及像亨利希(Henrich)和洛斯(Rohs)这样的学者所做的程序化色彩稍弱、而细节性极强的"范畴分析"，[5] 都把主要注意力聚焦在具体过渡问题，这样他们就得到一些重要的结果，有助于我们理解该本著作以及其中所详细给出的概念的相互规定理论。

这个立场的问题，不在于它所解释的，而在于它所未解释的，尤

其是在黑格尔的体系意图(systematic pretensions)方面未做解释。从《精神现象学》的立足点向“逻辑学”转变的整个要点一直就是,防止我们把“逻辑学”只理解为一种范畴理论。无论阐释甚至只是部分捍卫黑格尔的绝对观念论宣言是多么困难,仍然存在压倒性的证据表明,他会拒绝任何人把它诠释为是在一种特殊的揭示和分析我们的“思想游戏”的方式。(公平点说,在某种意义上,它是这种方式。但问题在于,“这种方式”所建立的是什么,我们又应该如何理解它结果的意义。)[6] 形而上学的阐释至少有一个优点,即它试图说明,一个人也许所称的理念的自实现的“来源”或“根据”是什么,而且说明这些结果的地位。[7]

这样就有一个问题:如果这种形而上学的看法把一种前批判的一元论归之于黑格尔,而这种一元论自身不可辩护、也与黑格尔实际上就他规划所说的许多内容抵触,又如果这种范畴的研究进路留下太多问题没有解释,比如黑格尔在“客观性”方面的问题,或概念的认识论地位问题,那么,是否存在有一种可辩护的、考察黑格尔规划的观点,它所归之于黑格尔的,既少于前者但又多于后者呢?[8]

就这样一种阐释及其可能的竞争阐释所面临的一般问题,我就说这么多。对“逻辑学”的任何论述所面对的特定问题,可以简要表述如下。如果精神对它自身的经验可以被说成是导致我们真正的理解,主体及其“纯粹思想”在所有经验中的角色,那么究竟什么是这样的纯粹思想、或“逻辑的”思想、或纯粹的“思想规定”? 从哪些规定的方式,黑格尔的观念主体可以被说成是“规定它自身”以各种方式思考所存有者? 我们现在也许知道,这一自规定就是我们应当如何理解这样的逻辑形式,我们也许也已经成功应对,这样一个以主体为中心的研究进路所引生的怀疑论。但是,这样的准备工作只是把我们带到精神最重要的自身知识形式、即它对它自己的“思想”的知识的入口处。这到底是怎样的一种知识呢?

其他问题马上接踵而来。第一个问题源于一个事实,即自意识

和自发性的观念论理解大都保存在黑格尔对“逻辑学”程序的理解中。[179] 在“逻辑学”中，精神被说成是“来到它自身，在这个词最深层的意义上来到它自身”，这是因为，精神的“纯然无杂的自身性即是思考”(EL，55；EnL，15)。后来，在引入一种将会成为他对“逻辑学”的主张的中心内容的观念时，黑格尔说，这种自身关系的纯粹性、思想并且唯有思想由以规定它自身的方式，就意味着，纯粹思想是“无限的”，不像日常思想那样受一个它者、一个界限的约束。“思考(Thinking/ das Denken，也就是思辨的思想)是随它自身(on its own/ bei sich selbst)、把它自身与它自身相关、并把它自身作为一个对象的。就我以思想作为我的对象而言，我是亲近我自身的，随我自身的”(EL，99；EnL，49)。[9] 并且，在一个仍然继续显示出费希特影响的段落中，黑格尔这样说道：

> 这种纯粹的随己存在(pure being - our - own/ reine Beisichsein)属于自由的思想，而且是在它自由的随它自身的遨游中属于它，在这里，没有什么在它之下或在它之上，在这里，我们是完全孤独地与我们自身相对。(EL 98；EnL，52)

鉴于这样的主张，明显的问题就是：是否任何规定的东西都可以被说成是导因于这样一种纯粹的自规定。一个人也许承认，存在着由主体构成的经验要素、一个自其成为构成要素来就不能为经验挑战的概念结构，但他仍为这样一个结构寻求规定的来源，比如纯粹直观、实用目的、大脑结构、种种生产力量的现行地位、生存价值、力量意志、或神的赐予。但是，要在观念的“自身与它自身的无界限的、无限的关系”中寻找这样一种解释，似乎前景黯淡。即使我们记得，黑格尔在这一论述中预设一种相当不同的自身或主体观念，而不是现代的、后笛卡尔传统中所突出的观念，也预设一种相当不同的反思观念，而不是在后康德传统中所突出的观念，但是，这样的主张的古怪

离奇也是令人震动的，对一个评论者而言，甚至是令人胆怯的。

除了论述这种不寻常的无限观念以外，我们可以直接看到，我们还将需要一种论述，把这样的自规定的结果（如果能够指明存在有规定的结果），区分于我们"无限地"形成的概念（concepts），而且在区分时还要注意与有限对象的对立和限制（limitation）的密切联系，而且也需要一种论述，说明这些不同的概念层面之间的关系。解决最后一点非常重要，因为虽然上文谈到思想的独立性，但黑格尔偶尔也会承认，哲学可以"因其发展而感谢经验性科学"，即使这时他还坚持主张，哲学赋予这些科学以"思考的（先天性格的）自由形态"，这种思考他继续把它称为一种"完全自支持的活动"（EL, 58; EnL, 18）。[10]

最终，这些关于思想的"自支持"活动、它的无限、自律、自规定的性格等等的主张，代表了黑格尔最具争议也最难理解的地方。他似乎就是认为，他能够从观念上重构，思考一个"现实的"对象、对此对象做出一种规定判断的任何努力，都将涉及种种预设和范畴承担，这些预设和承担不是也不能由外于概念者（the extraconceptual）所规定，然而它们又构成一种外于概念的现实性的"实在的可能性"。[180]就任何可以作为一个可理解的现实性的东西所进行的这种范畴投射（categorical projection），就引入所有经典的黑格尔式争论，尤其是在他的一个最具影响力的主张方面。

因为，"逻辑的思想"的另一个鲜明特征也是黑格尔经常强调的。这类思想间的关系是独一无二的。特别是，我们在正常情况下所预期获得的各种排斥关系并不存在。在我们预期概念 A 由于它是 A 而排斥自己也是 B 的时候，我们倒发现，有关 A 是 A 的任何论述要能成功，除非 A 也是 B，即使 B 显现为 A 的对立面、在逻辑上为 A 所排斥。于是，在这类概念的逻辑记号中就有一种不同寻常的流动性，一种特殊的交互可界定性，这种交互可界定性预设一种独特的、思辨的否定理论以及那种以"辩证法"之名而著称的关系。在思辨的层次上，"思想让它自身卷入矛盾，也就是，它让它自身丧失在它的思想的

这种设定的非同一之中”；或说“思想自身的本性是辩证的”（EL，55；EnL，15）。黑格尔本人断言，这一关于思想的辩证本性的主张，是“逻辑学”的“主要要素”之一，因此他必须要能详尽地捍卫思想的自规定的这个特征。

如果对任何可能对象的思想间存在有这种不寻常的逻辑关系，我们就面临第三个关键问题——我们如何能够理解各个思想彼此间的特定推演关系。或者，更简单的说，为什么“逻辑学”具有它所具有的那种结构？这一问题所涉及的还不只是单单建筑术的论题，因为我们知道，按照《精神现象学》最后一章，“逻辑学”不仅代表思想对它自身的表达，而且，就它是这样一种表达而言，它也全面规定任何可能的现实性。因此，辩证关系和辩证发展的论题也有一个存在论的维度，对此“逻辑学”必须予以阐明。这样，古典形而上学实在论的思想或理论（“存在”学说），就必须让位于存在作为本质/现象的一种反思规定，而且，如果离开它在这种规定中的完成，它就不能得到逻辑一贯的坚持，可以说，这个事实揭示了实在必须像什么的某种信息。（它必须被一个主体反思为是规定地实在的。）[11]既然黑格尔拒绝康德的现象观念，所以这看来又像是回到一种前批判的范畴观念、实在之物的一种纯粹合理的规定。[12]并且到现在为止，这成了一个熟悉的问题：如何理解黑格尔拒绝他的先辈的有限观念论，同时又不主张一种前批判的神学或一种后批判的浪漫主义形而上学。这将再把我们带回同一理论的问题，这个问题现在从它最后的术语来表达就是，《逻辑学》（SL）的同一问题。

在这种表达中至少更加清楚：为什么黑格尔的“绝对观念论”阐述产生如此之多路向分歧的阐释，解释他本人所称的、他立场的“心脏”或“精神”或“灵魂”。所有这些前面就已开启的论题，都必须从黑格尔对他所称的“绝对理念的自实现”出发而得到解决，而这就是“逻辑学”所应讨论的，正是这一学说令人发疯的复杂局面，才把这么多的人送往那些各式各样的阐释和修正之路。由于谢林的批判演讲影

响到费尔巴哈和基尔克郭尔的喜好,[13]所以似乎不可能接受,[181]要么理念可以规定自身,要么理念的这些自规定,与由有限的个别的存在着的对象特别是主体所组成的这个世界,具有任何关系。第一个主张产生针对黑格尔神秘化的逻辑主义的所有指责,这在马克思主义传统中非常突出。[14]后一个我们现在已经熟悉的论题,则在后黑格尔的欧洲传统中有着悠久的历史,它开始于谢林对黑格尔生存观点的原生生存论批判,接着是基尔克郭尔所做的著名攻击,再到晚近的海德格尔坚持"差异"或非同一的在先性。它也是明显导致那些在某种版本的经验论哲学传统中成长起来的人,认为黑格尔完全不可接受或甚至不可思考,在这种传统中,黑格尔的"思想规定"要么直接与经验相联系,如在古典经验论中那样,要么通过一种语言和意义理论,与经验性证实的可能性相联系。并且,如果对"为什么我们那样思考"事物的问题的解释,也与我们对这个世界自身的解释方式应该相同,也就是通过科学来解释,如在现代各种版本的科学实在论中所声称的那样,如果这是对的,那么,黑格尔的立场似乎就更不可能获得申诉的机会。

不幸的是,黑格尔没有以任何直接或明确的方式来讨论前面引出的那些问题。如果我们想理解思想如何能够规定自身,黑格尔就建议,轻视"导论"(在他的许多导论中他都是这样说),我们要读他就它如何做到这点的论述。如果我们对概念间的一种"辩证"关系所包含的意思感到迷惑,我们就应该去看细节。因此,现在就转向细节。

在这样做时,我要预先指出明显的一点:我没有自称可以提供一篇关于"逻辑学"的评注。我主要是想指明,"逻辑学"的规划与我已归之黑格尔的那种观念论一致,而且,"逻辑学"的许多主要论题、长期以来也争议最多的特定论题,可以更好的被理解为是在促进这种观念论的论证。具体来说,这将意味着讨论:(1)黑格尔在第一卷中如何批判地阐释古典的、形而上学的实在论传统,他如何演证,"如其自在的存在"的"逻辑"是一个不完整因而也不充分的逻辑(这一切都

是推动黑格尔开始他自己观念论的一种导入动力，其所用的策略与康德在二律背反中的相同）；(2)他如何论述一种“反思的逻辑”的进展同时还有不完整性，这种逻辑通过把存在构想为必然地“被反思的存在”从而对各种论述做出宏大的调解，并因而引入他自己关于被反思的本质和实存在“现实”中的同一的初始主张（我把这一主张认作是以一种初始形式陈述黑格尔的观念论立场）；(3)他自己最后所陈述的范畴的“普遍性”和“特殊性”之间的关系，也就是一种“差别之内的同一”，这种同一已经引发许多的“黑格尔神话”。在我所捍卫的阐释中，黑格尔的步骤如下：首先试图指明，实在论的形而上学的那些规定问题，如何为一个主张建立根据，即主张存在作为一个被反思的、或被中介的、或得到观念规定的存在；然后引出这个立场的重大问题——映象(Schein)——又是怀疑论论题；接着试图保存观念论的中介，[182]而不带怀疑论的剩余，或执行他的名声欠佳的“绝对反思”，并因而完成他支持“绝对观念论”的理据。或者，至少，他的意图如此。

二、是与思

在“逻辑学”中，黑格尔把开头的主要注意力投入到开端问题，这个问题在他生前就已成为任何可能的体系科学最具争议的方面。现在它显然成了他自己的“逻辑学”中最常为人讨论也最常遭人批评的方面，这就是，以是（存在）为开端并向变（形成）作第一次逻辑过渡。（“是”或“存在”译 being /Sein，这个词的翻译问题曾在国内引起广泛而深入的讨论。本书酌情取译。另外，“变”或“形成”译 becoming / Werden；“思”或“思考”译 thinking / Denken。——译者注）但是，在《百科全书逻辑学》中，黑格尔只满足于概述那些讨论的结果，好像这个论题是相对没有疑问的。

> 纯粹的是(being)构成开端,因为它不仅是纯粹的思想,而且也是未被规定的,是单纯的直接性,而开端不能是任何被中介的或进一步被规定的东西。(EL 182; EnL, 124)

在这段的附释(Addition)中,他稍清楚地说明他所谓"未被规定的"所指的意思:

> 我们在此所讨论的无规定(the indeterminate/Bestimmungslose),是直接的东西(the immediate/ das Unmittelbare),不是被中介的无规定性(indeterminacy),不是所有规定性的取消,而是无规定性的直接性,先于所有规定的无规定性,作为所有的第一个的无规定性。这个我们就称之为是(being)。(EL, 185; EnL, 125)

对开端的这样一些刻画,虽然是预备性的、仍然很模糊,但终归还是勾画出一个合理的入口,由此可以进入其他文本和他自己的引导评论所提出的一种"逻辑科学"(a Science of Logic)。这个程序有助于解释,对以是为开端所给出的两个理由:它是"纯粹思想"和"单纯的直接性"。也就是说,"逻辑学"要解释黑格尔学说中最核心也最神秘的内容,概念的"自规定"。提出这个问题的一种途径是问:按照这个假设,即先天范畴的规定性是自意识把握任何对象(及其经验性规定)所必需的,是否可以存在有一个彻底无规定的、囊括一切的范畴,作为这样一种条件来发挥作用("是"的概念)? 对任何"现实"的单纯"思想"是否要有许多其他"思想",才是对一个现实的思想? 如我们由评论《精神现象学》所见,指导这一问题的假设是:如果对任何事物的思想要是对任何事物的规定的思想,就不能是由经验性的信息或某个外于概念的规定来说明所必需的"其他东西"。

这样来看,我们可以开始预期:最终,"逻辑学"的最后主张、

它的主要论点，就是说，在力图使自意识的思想的任何可能对象成为规定的对象时，思想逐渐理解这个“真理”，即它是在“思考它自身”，思考它自己的活动。如通常一样，黑格尔在建立这个立场时，试图从它的对立面入手，在这里就是先假设，思想能够直接地或直观地思考“是自身”。[183]如果“逻辑学”是对的，那么，是自身要成为可构想的，除非它被构想为“现实”、被概念所中介的客观性、因而还有在我所辩护的那种康德意义上的、得到充分实现的概念（或说“逻辑学”的第一部分将被第三部分完成）。[15]这一研究进路在它的发展展开过程中会引发许多问题，其中主要的问题是，这种被潜在预设的、更多规定的思想如何得到论证，黑格尔又以何种方式开始主张一种结构，主张所有这样的过渡的一个整体。但是，他对“逻辑学”任务的评论的确印证了单纯的是的适合性。它是一个“纯粹的思想”；有关是的概念的任何内容，都不受不同于“任何某物”或任何可能对象的理性要求的任何东西所规定。按当代存在论问题的黑格尔版，我们大致得到同样的答案：如果问题是问，“存在有什么？”那么答案就单纯地和无规定地是，每个事物。或者，如果我们想要考察，思想如何可以被说成是在规定它自身，我们就从不假定任何特定的规定开始，然后来看，我们是否仍然具有对一个对象的一个可能思想。

但是，随着黑格尔的著名论证的推进，很快就清楚了，我们没有这样的思想，对任何事物的单纯思想不是对任何事物的一个规定的思想。这样一个思想没有排斥任何东西，因为它说，每个事物都是；因而这个思想本身就可以被说成是，“无”（nothing/ Nichts）。在试图好比“一次地”思考思想的所有可能内容、因而也排斥不是单只从思想推得的任何具体内容时（如以物质为开端、或以我为开端、或以上帝为开端时那样），我们最终就会落入一种熟悉的黑格尔式困境，就会自己打败自己，在此情况下就是，思考“无”（nothing at all）。但是，再以一种熟悉的方式，我们至少知道我们所要求的，也就是要求任何事物的最具包容性的概念规定，这是某种规定。按照“逻辑学”

程序的要求,这应该是一个最小的规定,一个在概念上"接近"于"逻辑学"开端的极端一般性,但它又对作为思想的一个对象的单纯的是的这种(可以说是)不稳定做出回应,也就是回应这个结果,即由于没有装备概念记号来做固定和范畴化的工作,任何这样(假定地)被思考的是,就"转化为"无。黑格尔把这种不稳定性称为"形成",并因此完成第一个名声欠佳的辩证过程。

它之所以名声欠佳,是有好些理由的。最简单的是,整个事情看来完全是人为的。如他多本著作的其他许多地方一样,黑格尔在某种意义上自称,他是在接受和考虑一种他认为不可能或不充分的观念。毕竟,一个提出自康德以来德国观念论的整个要点的办法是指出,所有这些思想家都否认,可以存在有任何像"无中介的直接性"这样的东西。否认直接性的可能性,或否认直观的把握纯粹之是,是这一程序的核心。因此,在第一个过渡中并没产生什么重大的辩证结果。按照这种观点,黑格尔只是重述这个哲学运动的宣言,因而再次揭示他的观念论承担。纯粹的是,由于它的完全的无规定性,不是思想的一个可能对象。因此,既然《精神现象学》已经规定,对象的任何表象都要求纯粹思想的自发规定(先天条件),[184]而这一条件又没有为是所满足,所以,按黑格尔提出的论题,思想必须产生对任何事物的某个最小规定的概念(notion)。黑格尔显然试图废除这样一种存在论的可能性,因而也试图指明这种废除的范围如何最终导致他的观念论,但是怀疑始终是说:黑格尔在变戏法,从帽子里变出兔子,可他早把兔子放在那里了。

这种反对意见是指一个人否认"逻辑学"的开端实际上是一个开端,而这很可能是对"逻辑学"这一节最常发起的批评。如迪特尔·亨利希就这些反对意见所概括的,它们要么相当于断然否认,是和无之间这种假设的过渡可以是任何一种过渡,要么相当于修正黑格尔的观点,放弃他所谓在纯粹直接性中开端的要求,主张"逻辑学"的开端是已经必然地被中介的。[16]

属于第一阵营的人主张，开端只是语词游戏，是和无，只是说同一个东西的两种方式，是无特征的或无规定的直接性，因此毫不奇怪，我们发现，在思考是时，我是在思考无，因为那个无特征性，按照约定，就是是所指的意思。属于后一阵营的人则认为，“逻辑学”的开端只是一个表面的开端。“逻辑学”的真的开端是某个思考理论，这个理论规定，如果我们要理解我们所思考的，是就必须被“反思”为无，也就是自意识地或明确地无规定的。

第一个反对意见歪曲黑格尔的直接性所指的意思。相当清楚，他所说的是，不是指无特征性，好像我们要考虑抽掉每个具体的规定造成的结果、然后思考这个结果。在前面引用的第 86 节附释中，他明确排除这点。我们在思考是和无时，不是把“规定的缺失”思考两次，因为是应该是黑格尔所说的“作为所有的第一个的无规定性”(indeterminacy as the very first of all)，它“先于所有的规定性”(prior to all determinateness/ vor aller Bestimmtheit)。但这意味着，黑格尔的意思的确是指，我们在把是思考为无时，是在思考某种别的东西，而这点仍然相当可疑。

我已经建议，我们在理解这种过渡时，应该从“逻辑学”的总体目标出发：思想力图先天地规定什么可以是对任何事物的一个可能思想。按照这一解读，这个名声欠佳的第一个过渡就不像如此之多的评论者所以为的那样重要。这种过渡只是涉及对思想的这样一个可能对象更大程度的自意识。鉴于“逻辑学”的本源意图，我们发现，任何力图把思想对象阐述为是的努力，实际上都不是一个连贯的思想。一开始，我们假设，它可以是(是)；然后我们被迫承认它不是(无)。“无”的思想因此就是这样一个思想：即是的思想不代表思想的任何可能对象。所以，它是是的“规定的否定”，而不是一个人在以某种方式思考是时所直观的一个分立的思想。我认为，这就是黑格尔下面所表达的意思，即在第一节中，在论是的这节中，他说，“没有什么在它之中被直观”，[185]无是“与纯粹的是一样的”，特别地，是并不现在

“过渡”为无，而是“已经过渡”(sondern übergegangen ist)(WL, I, 90; SL, 103)。[17]

但是，这种阐释，与前面亨利希归入第二阵营的那些人的有些相似，[18]它面临许多问题。第一个问题是阐释上的。“直接性”的意义，“逻辑学”要提供的直接性的必然的逻辑中介的演证类型，还能是什么呢？所提出的这种阐释听来像在主张，“逻辑学”的开端预设整个“逻辑学”，因而不能够是任何意义上的一种开端。第二，我们如何能够以一种实际上不是一个思想或说以一种思想的不可能性为开端呢？“逻辑学”的“思想规定”，按照一个评论者的说法，应该保存“思想和实在之间的一种对应”，而如果是都不能是思想，这种对应看来就会遭到否定。[19]并且，这样一种研究进路，似乎让我们难以理解《精神现象学》和“逻辑学”之间的关系。前者是要能使我们达到绝对知识的立足点，而以不可思考的东西开始我们对绝对知识的表达，这种做法至少也是很古怪。最后，也是在哲学上最有意义的，鉴于这种对“逻辑学”开端的观点完全降低它的重要性(以什么为“结束”无须伟大的辩证洞见才看得到；我们只是逐渐更为明确的知道黑格尔一直都知道的、什么不能是一个可能的思想)，所以，这种研究进路能够解释我们如何从此继续向前吗？如果说，在思考一个纯粹直接的是时，我们事实上是在思考无，那这个结论又如何把我们推向“形成”的思想，无论它是什么？如泰勒敏锐地追问的，为什么我们就不应以“规定的是/此在”(determinate being / Dasein)这个一般概念结束，避免形而上学的涉足形成(becoming)呢？[20]

第一个反对意见所涉及的，不只是黑格尔“开端”的专门意义的不同阐释。把是和无的论述，看作关于是的可思考性(the thinkability of being)的一种反思规定，这就引起有关“逻辑学”自身目标的更严重问题。如亨利希在描述这种反对意见时所说的：

> 如果“逻辑学”意在发展自为的和从一个到另一个的思

想规定，那么，对它们的是－思的反思，就不能够是这一进程的推动力。那可不只是一个现象学的辩证法的立足点。[21]

亨利希的意思是，如果这些思想的“检验”诉诸亨利希所称的、它们是被思存在（Gedachtsein），即诉诸它们是可能被思想的，那么，这一体系的试金石就是思想。然而，“逻辑学”似乎为它自身要求一种“绝对的”地位，似乎是一个关于形成、有限、本质、形式的学说，而不是一个关于在形成、本质等等的思想中所包含的“思想关系”的学说。（或者，如亨利希提出的，走这条路线的是新康德主义，而不是黑格尔。[22]）再者，“逻辑学”的真的开端也许是被高度中介的，也许必须包含一种对可思考性和主观性的潜在诉求，所有这一切都会让人不解，黑格尔为何这样强烈的坚持开端的直接性。[186]

但是，黑格尔本人绝非完全不谈，砍除开端的假设的直接性。如我们所指出的，这不应让人感到奇怪，因为他并不认为一个直接的开端是可能的，即使“逻辑学”的程序要求他考虑它的可能性。在《逻辑学》预备性的“必须以什么作为科学的开端？”这一节中，他清楚说道，“没有什么，无论它们是在天空中还是在自然中，是在心智中还是在任何其他地方，是不同等地既包含直接性又包含中介性的”（WL，I，51；SL，68）。并且，他继续指出，这本著作的“逻辑”开端是“纯粹认识”（pure knowing），它被说成是“有中介的，因为纯粹认识是意识的最终的、绝对的真”（WL，I，51；SL，68）。并且，他甚至走得更远而说道，“单纯的直接性自身是反思的一种表达”（WL，I，52；SL，69）。再者，“纯粹的是”是思想的一个自认“有中介的”规定，而“逻辑学”开篇所引发的是的论题则关注它对于思想来说的反思充分性，这些事实不必是指，我们在以一种新康德主义的方式诠释“逻辑学”的程序。（虽然也许可以公正的说，强调思想对它自身的不断发展的自意识这种做法，就把《逻辑学》的进路与《精神现象学》联系起来了。这两本著作之间的差异不在于放弃援引“精神对它自身的经验”，而

在于这种“经验”的本性。用黑格尔的语言来讲，这不是由“意识”对它自身的经验，从怀疑论上在“实在”背景下设定它的经验，而却是“纯粹思想”对它自身的经验，没有这样的怀疑论怀疑。)[23]我们要能充分评价这样一种指责，除非我们引入黑格尔论述主观性、思想和纯粹思想的客观性的更多细节内容。但很清楚，新康德主义的范畴分析在所有这样的问题上都有别于黑格尔，我们在《逻辑学》随后的章节中就会看到。总之，既然黑格尔假设他已经证明，一种自规定的自意识在所有经验中的中心地位和优先地位，所以他是从这种任务开始，即试图分离这种自规定的要素，试图从观念上具体指定，精神在它试图在与所有可能对象的关系中规定它自身时它自己的自身转化。现在还不清楚，这一规划包含什么，但是，黑格尔似乎毫不犹豫地承认，它已经规定《逻辑学》的开端，在“中介”它，也承认我们已经是在召唤思想的固有自反思来规定任何这样的环节的可能性。

这样，如他本人所提出的，黑格尔对一个“逻辑进展”的观念就是：它是“返回”(retreat/Ruckgang)到根据，在这种返回中，所假设的直接性开端就不再是一个开端，“失去”它的现象的“片面性”，“形成某种被中介的东西”。[他甚至说，“意识”“追溯”到绝对知识，作为它的假设的直接性的“最内在的真”，这样的说法，极大的混淆了《精神现象学》和《逻辑学》的方法论之间的铁定的和牢固的区分(WL, I, 35; SL, 41)。]

所有这一切都已经照顾到第二个反对意见。按这种前面提过的《逻辑学》观点，从一开始就担心罗森所称的《逻辑学》的“实在论”、因而担心是(Being)如何可以是不可思考的，这是不正确的。[187]《逻辑学》在它的功能和目标上是观念论的，而这至少意味着，关于《逻辑学》的思想规定和“实在”之间关系的思考，不能够被诠释为一个“符合”问题。对黑格尔来说，这样一个二分体(dyad)的任何“实在”一面正好是另一思想规定。他说，“真”，就是“一个思想—内容与它自身的一致”(EL, 86; EnL, 41)。如果思想未能思考“在我们面前所存

有的”,如黑格尔在《逻辑学》中所提出的那样(WL, I, 53 - 4; SL, 69),它就因此不是在“实在论地”规定事物的本性,而是规定它自身。这样一种自规定最终构成那能够是实在的东西(在黑格尔实在的/wirklich 的专门意义上),正如我们所见到的,其理由就取决于《精神现象学》的论证,而且,也如我们将见到的,也取决于它在《逻辑学》下面两卷中如何引入“现实”和概念与实在之间关系等等的观点。因此,这个“不可能的”开端没有什么地方会混淆《精神现象学》与《逻辑学》的关系。《精神现象学》的结果并不只是要把我们引向纯粹的直接性,而是如黑格尔在罗森也曾引用的一段中所说的,该结果就是《逻辑学》的开端,或“自为的思想”(SL, 70; WL, I, 54)。[24]

最后的反对意见引发更困难的问题。如在前面讨论这两种反对意见时所指出的,把《逻辑学》解读为思想对它自身的反思规定(在这里,自规定就意味着,循序渐进地对它所能“随它自己”思考的以及也对它自己的自规定活动,有越来越多的自意识),这种解读似乎没有考虑,《逻辑学》本身的存在论维度(与思想的《逻辑学》的存在论含义相对)。表面上看,的确有几个段落,在那里,在他讨论一个概念或它的发展的限制时,黑格尔常常从一种“逻辑的”模式滑向一种物质的模式,远远超出对思想或可思想性的一种主张,而对事物的必然本性提出一种直接的主张,说它直接是因为,没有提到思想和事物之间的一种“被演绎的”关系。只是以所假设的逻辑必然性为基础,就对事物提出一个主张。一个明显的例子是上文概括这种反对意见时提过的。在那里,黑格尔从考虑是的完全的无规定性,从对此概念的“无性”的自意识,似乎直接就转去考虑,一个是过渡为非存在,或它从不是成为是。(又可译为,一个存在过渡到非存在,或一个存在从不存在到存在。——译者注)也就是说,在他的论证在逻辑层次上应该只是引入任何事物的思想中的规定性要求、并应该继续考察规定性的可能的逻辑记号的地方,他引入了一个关于成为和消失(coming to be and passing away)的实在关系的主张,然后回到规定性的逻辑论题。为

什么他会这么做呢?

这是一个很自然的问题,任何《逻辑学》的解读都会引出这个问题,但它对我所主张的黑格尔观念论的这种阐释尤为紧迫。我一直在说的内容,也许不仅没有办法处理这样的段落,而且这个问题或许还会是贯穿《逻辑学》的一个久拖不决的问题。更著名的做法是在第一部分,黑格尔论述有限者(the finite)、任何有限物(any finite thing)的必然矛盾,又通过他对"界限"(limit/Grenze)和有限(finitude/Endlichkeit)的主张,论述每个事物的"无限地"必然的相关。[188]这似乎更清楚地包含着,一种有关是的一元论本性的形而上学理论,或说事物的"实在的"独立完全不可能,而且这似乎明摆着就与我所采取的研究进路相悖。一个人对黑格尔所能说的最好的话就是,他"迫使他的论证超出它所能严格产生的",[25]因为他把两个东西混淆起来,一个要求,任何是都应该"对比地"加以刻画,也就是以一种将会把它与某个它者区别开来的方式来刻画,一个主张,各个是者/存在者现实地彼此对立和彼此否定,在它们的对立和否定中本质地相关,所以若在这样一种关系之外它们就不能是其所是。这样,后一个主张不仅代表与第一个要求的混同,而且它本身就是可疑的,因为它再次把逻辑的论题与存在论的论题混淆起来。它看来主张,一个事物之不是某个其他之物,这是它的一个特性,是那使它是其所是的一部分(part of what makes what it is)。

三、关于此在的思想

我将分开处理这两个论题,以黑格尔的形成论述开始,以一般的讨论他的有限概念结束,就像《逻辑学》第一节中那样。如所指出的,应该承认,的确有许多段落,它们自然的产生了像前面所追问的那些问题,但却没有给它们充分的回答。在这些段落中,黑格尔似乎远远

超出他自己对《逻辑学》的许多刻画所会允许的东西。但是,我将主张,甚至在一些表面看来最出格的这类段落中,也仍然有可能继续清理出一种论证,来支持到此为止归之于黑格尔的这种“逻辑的观念论”。现下考虑的两段就将作为这一主张的检验实例。

黑格尔的形成讨论最初的不寻常之处在于,他不主张讨论事物的形成,即有限对象的成为和消失。在《逻辑学》他对此论题的第一个评论中,他警告我们,不要以为一个“某物”变成无、或不再是(WL, I, 45; SL, 83)。如果情况是这样,他就必定是在考察,思想如何能够思考在它最初假设的纯粹无规定性中的现实,然而又是在思考某物;不是思考某个是,而仍然是思考“是自身”,它自意识地被认作是无规定的(无)。为此,我们就可以试图思考在它的无规定性中的是(to think being *in* its indeterminateness);我们也可以试图以这样的方式来构想是/存在,即它作为一个指示对象的持续不稳定性为我们的范畴所捕捉。验于反思,这就是形成这个范畴所力图做的。黑格尔指出,它不是对事物之形成的思想,而是对是的思想,这时是作为我们也许可以称作的一个最小规定的、无规定的事物。是能够由它的无规定性的“环节”得到最小的规定。是,作为流动或变,能够从该流动的环节出发来思考,不是作为事物的一种复多性,而是作为一个内在变化的、不稳定的事物或是/存在。一如往常,在这些段落中,我们必须记得《逻辑学》所试图回答的问题。那个问题问,在一个根本观念化的语境中,思想如何能够随它自身规定思想的对象。[189]没有外生提供的规定,所留下的就是思考在它的无规定性中的是,黑格尔简单把这称为“形成”。它在《百科全书逻辑学》中告诉我们,形成因而是“第一个具体的思想,因此也是第一个概念”,因为在它之前的是和无仅仅是“空洞的抽象物”(EL, 192; EnL, 132)。如它在《逻辑学》中讨论雅克比时所提出的,是的这种无规定性,是一种规定性,而这就是我认为他由形成的概念所试图去捕捉的(WL, I, 85; SL, 99)。

这不是说,形成的概念是一个成功的规定;像是与无一样,它也成了一个自摧毁的关于任何事物的思想。形成的无规定的环节不是真的环节;这些环节不能得到具体的指定,因为这样的环节"始终是变为彼此并相互取消彼此的"。[26]他告诉我们,由于这点,"形成就以完全的不安息立于我们面前——但它不能在这种抽象的不安息中保持它自身"(EL, 192; EnL, 232)。这样,就这一点而言,黑格尔就丝毫没有把逻辑问题同存在论论题相混淆。黑格尔在这一点上引入形成的概念,决非力图唤起和肯定一种赫拉克利特式的无休止变化的实在观,而仅仅旨在提供思想最初所要求的,一个"为自身所规定的"对象,以及演证一个"纯粹的"形成的概念自身没有提供这样一个对象。[27]于是,正是巴门尼德和赫拉克利特他们思考是自身的失败,就思想而言,在推动是的概念,始终作为一个是者,可以通过特性或质来规定地指定。诚然,这个"结果",就如"开端"一样,也是精心造成,但是,黑格尔几乎还没开始。他走得如此之远,以至主张,是自身不是思想的一个可能对象,而鉴于《逻辑学》观念论的立足点,对他来说,这就足以打发"是自身"问题。当然有可能反对这一点,如海德格尔也许做的那样,但是,这种反对意见必须聚焦于《逻辑学》的立足点。鉴于这个立足点,在这些开篇的步骤中一个人是没有太多东西可以反对的。与那种认为黑格尔是在偷运复杂而充满争议的形而上学主张的观点相反,我认为,对这些段落最有意义的批评是说,黑格尔根本没有做很多。他是在引入古代存在论的一些古典问题,并对它们的来源提出他自己不寻常的描述:它们是我们从思想首次努力在所有可能对象方面规定它自身的活动所预期会出现的,而鉴于这些努力的失败,他把自己认作是在提供一个理性辩护,支持必然地把存在(being)思考为一个规定的或有质的存在,一个可为规定的特性所指定的存在。正如我们一直所说的,这样一种必然性并不源于形而上学的承担,而是源于那些是可能的或不可能的其他思想。

但是,一个反对者也许会说,当我们超出形成的抽象性、考虑黑

格尔就有限自身的矛盾性及其必然地"毁灭的"本性所做的著名评论时,会发生什么呢?(有限,finitude / Endlichkeit ;有限者/有限物,the finite/ Das Endliche;有限事物,finite things/ die endliche Dinge。——译者注)怎样理解下面这样的段落:[190]

> 当我们说事物是有限的,我们必须被理解为,不仅指它们有规定性,不仅指它们有质作为它们的实在和自在存在着的规定,不仅仅指它们是有界限的——让它们的此在超出它们的界限——而且也更是指,非存在(non - being/ Nichtsein)构成它们的本性,它们的存在。有限的事物存在,但它们的自身关系则在于这一事实,即它们被否定地相关于它们自身,正是在这种与它们自身的关系中,它们推动自身超出自身,超出它们的存在。它们存在,但这种存在的真,是它们的终结(end/ Ende)。有限者不仅像一般的某物一样变化;而且它还毁灭,它的毁灭不仅仅是可能的,这样它实际上也许可以存在着而不毁灭,而且有限事物的存在还是这样:它以毁灭的种子作为它们的己内存在(essence / Insichsein)。它们生的时刻就是它们死的时刻。[WL, I, 116 - 117; SL, 129;德文原文:Wenn wir von den Dingen sagen, sie sind endlich, so wird darunter verstanden, daβ sie nicht nur eine Bestimmtheit haben, die Qualität nicht nur als Realität und ansichseiende Bestimmung, daβ sie nicht bloβ begrenzt sind -, sie haben so noch Dasein auβer ihrer Grenze -, sondern daβ vielmehr das Nichtsein ihre Natur, ihr Sein ausmacht. Die endlichen Dinge sind, aber ihre Beziehung auf sich selbst ist, daβ sie als negativ sich auf sich selbst beziehen, eben in dieser Beziehung auf sich selbst sich über sich, über ihr Sein, hinauszuschicken. Sie sind, aber die Wahrheit dieses Seins ist ihr Ende. Das Endliche verändert sich nicht nur, wie Etwas überhaupt, sondern es vergeht, und es ist nicht bloβ möglich, daβ es vergeht, so daβ

es sein könnte, ohne zu vergehen. Sondern das Sein der endlichen Dinge als solches ist, den Keim des Vergehens als ihr Insichsein zu haben; die Stunde ihrer Geburt ist die Stunde ihres Todes. 又请参见"大逻辑"商务印书馆杨一之译本第125页。在该译本中，Dasein(此在)译为实有，Nichtsein(非存在)译为非有。——译者注]

再者，黑格尔似乎不仅主张，经由某种概念的必然性，我们能够规定，实在自身必定是必然地毁灭的，而且他还由主张实在的有限特性有着固有的矛盾性，而引入有限的整个讨论：

> 某物，它的内在界限被设立为它自身的矛盾，通过这种界限它受指引并被迫超出它自身，这样的某物即是有限物。(WL, I, 116; SL, 129)

并且，这整个讨论看来是基本观念论主题的核心，因为黑格尔在两版《逻辑学》中都指出，真正理解有限者的不充分，理解它的消逝为无限者，这也就是理解观念论的真。对许多人来说，这是指一个黑格尔式的主张，声称绝对精神独一的实在性，因而还有有限个体的非实在性。

如我们以前所常见的，解决这一问题，即把一个概念论述与对实在的一种直接(即不是经先验演绎的)主张明显混同起来的问题，在很大程度上就取决于一个人如何阐释《逻辑学》这节的功能。显然地，如果把这本著作作为一本黑格尔字典，好像当一个人想知道黑格尔在一个话题上的立场是什么，他就可以搜索这个目录表，查询具体的论证，在目前情况下即是反对一个特殊的哲学概念的论证，这种做法肯定存在某种问题。即使很少有人质疑，黑格尔认为，如果把这个世界理解成，完全为独立的、有界限的、有限的个体的概念所规定，这肯定有某种概念上不充分的地方，但"有限"、或这种本源的形而上学取向，作为思想自规定的一个"环节"，也还是要以某种方式在思想的

一个可能对象的任何完全充分理解中得到保存。因此,就不可能说:黑格尔是在试图攻击或反对有限个体的可能性,完全倾向于一个无限的精神整体的真的实在。如他本人所指出的,这种立场只代表无限者的一种"有限化",是把它考虑为一个(因而是有限的)存在着的东西。在《百科全书逻辑学》中黑格尔提出,这种立场没有归之有限者以任何"独立的现实"、"绝对存在",在它针对自己设立无限者时它"忘记"了这一点,仿佛它们是对立的替代双方,因而"成为一个仅仅是有限的无限"(EL 201 – 202; EnL, 139)[191]。它们不是对立的替代双方;或至少,这是一个人在理解这节时所必须努力理解的。[28]

但然后我们又应如何理解这些看来直接的主张?它们涉及,(1)有限者的必然毁灭的本性;(2)有限者的必然相互关联的本性,也就是个体对其他个体的"依赖性"(如所指出的,这种立场似乎把特性的特性,像"它在"一样,与实在的依赖性触目地混淆起来)。第一个论题显然取决于我们如何理解"毁灭"(perishing/Vergehen)的主张。就此主张所要指出的第一点就是,在整个这一节,黑格尔最主要的关切,完全聚焦在第二个论题,即上面的(2),以此来否认有限个体的概念的充分性。我将论证,他的中心主张就是,个体存在者的规定性要能只通过一种未被反思的或直接的谓词、亦即一个事物据说可以单纯具有的各个质来说明,则势必要注意到这些特性之具有的含义。个体要能"在质上"是其所是,除非它们占有的特性的确做了某种对比的、最终是关系上的工作,并能现实地用于把一个个体排斥另一个个体。在讨论"某物/它者"、"自为存在"、"为它存在"、"规定、性状、界限"的整个过程中,重点放在这个主张:规定的主体要能被规定成这样(被思想成这样),除非那些具体指定它们的特性处在与其他个体的特性的某种现实对比的关系之中。并且,黑格尔想要指明,这样一种对比的关系不能够在此在(Dasein)视点的限制之内来理解。

正是在这一语境下,可以说就是论证这一点的语境,即用于具体指定有限个体为这样的有限个体的"思想规定""依赖"其他的思想规

定，在这里，黑格尔才引入“毁灭”的说法。更具体地，他是把它作为在它之前的“界限”讨论的一种“发展”引入进来的。[29]我们需要回想一下，一般的讨论是，以哪些可能的方式，规定的存在能够被规定地思考为是一个某物，不是一个它者，被思考为这个某物——这个要求就把黑格尔引向，首先是“规定”（determination in general/ Bestimmung）的抽象概念；然后是“性状”（constitution/ Beschaffenbeit）和“界限”（limit/ Grenze）这些较为具体的概念，也就是那些规定或特性，它们能够把一个某物区分于一个它者（把它者保持在它之内”，“把它在……带入规定，因此它在就被归结为性状”（WL. I, 112; SL, 124））；然后是一个有界限之物的观念，这个事物规定地为非存在所限制，为非存在的规定亦即它所不是的东西所具体指定。[30]

这些抽象进展最重要的地方在于，很适当的，黑格尔没有提到在此似乎存在的一种自然而然的方式，来说明这个规定的界限、本质概念、以及这样一些规定概念，这些概念从本质上构成事物，因而有助于我们指示和描述它，仅仅是它（至少作为这一类）。在“此在”的这些“未被反思的”假设之内，[192]他不能运用描述的规定概念，而这些概念是为具体指定一个指示术语比如“E 的实例”之所指所必需的，这样，如果它失去 E 的规定，它就不再是那个有限物。他之所以没有做出这一指示，是因为，如我们将见到的，本质是一个“被反思的”概念；或者，一个事物并不“宣布”它自己的本质，它不是一个直接地提出的规定，而是思想劳作的结果，是关于直接性的一种反思。

我会提出，只有鉴于这个潜在的缺席，黑格尔才能主张，直接的有限概念，如果这样被界定或被限制，就必定是一个变动的、最终是毁灭着的某物概念。这个实际的推理，即从与一个它者的否定关系在规定任何作为个体的存在方面的作用的一般论述，推到有限者的“灭亡”本性，它在两个《逻辑学》版本的一些相当浓缩而晦涩的句子里都出现了。但我认为，前面概述的那种语境揭示了黑格尔的用意。

在《百科全书逻辑学》中，他写道：

> 有了这个[柏拉图的主张，一切都由"一"和"它"所组成]，一般有限者的本性就被表达了，它作为某物不是无差异地与它的它者对立，而是在己之内的它自身的它者，并因此在改变(therefore changes/ hiermit sich verändert)。(EL 198; EnL, 137；重点符号为笔者所加)

在《逻辑学》中，这种推理就更难理解：

> 此在是规定的；某物有一个质，在这个质中它不仅是有规定的，而且是有界限的。它的质是它的界限，带着这个界限，它首先保持为一个肯定的、稳定的此在。但这个否定发展起来，因而此在的对立和它的否定，作为内在于它的一个界限，就是这个某物的已内存在(the in - itself of the something / das Insichsein des Etwas)，这个某物因而(*thus*/ somit)仅仅是它本身那里的形成，而这就构成它的有限。(WL, I, 116; SL, 129)

在这两段中，黑格尔主张(表面上看是很神秘的)，如果我们把某物思考为一个稳定的此在，因它的规定而与所有它者对立，我们就必须"发展"这种与它者的否定关系的思想，而当我们这样做的时候，我们就开始把它视为这个某物的"在己之内"的特点，即对立是一个某物的己内存在(Insichsein)，因此这样一个某物必须被理解为是一个改变、毁灭着的事物。"内在化"与任何它者的否定关系这种概念，应该做成这个工作，即把我们引向作为不稳定的、可变动的、在毁灭的有限。

为理解这个主张，我们必须记得，黑格尔是在考察存在本身的概念，它先于理论的和反思的刻画。一个事物就是有它直接具有的质，

而那些质也是我们把它区别为某物时必须用的。但是,因为我们到此为止还没有概念的能力,来识别中心的或本质的、或理论上相关的、或客观的或最主要的特性,所以也就没有依据断定,黑格尔在随后几节中所继续说的"肯定存在"是什么。由于一个事物与它者的对比,可以通过任何和所有可以做成这个对比工作的特性,所以,特性的任何再构想(reconception)都会改变这个事物的此在。当黑格尔说,一个事物是"被否定地相关于它自身"、因而必须"不再如是"时,我认为他的意思是说,没有办法从概念上把任何永久结构指派给任何事物,[193]因此,在此阶段,关于存在的唯一一致的思想就是,根本不稳定的、不永久的事物的思想,它不能维持它自身为这样,因而始终"消逝着"。[31]

当然,这里并没有严格的演绎,说明特性变动的必然性,或说明它们与其他特性的关系变化的必然性,而且,在黑格尔给人造成这种印象的时候(他有时的确这样),我认为我们也还是应该拒绝他的主张。他所以为的前引段落的推理,如要赋予某种意义,则我提出,唯一可以辩护的意义就是刚才归之于它们的那种意义;虽然存在更加出格的趋向,但这种意义还是清楚的体现在文本中:是因为不可能在"直接存在本身"的概念之内来稳定规定性的任何鉴别标尺,这才保证了这样被构想的有限存在是根本不稳定的,也就是被构想成这样,存在决不就是"它之所是",而却始终变为与它的所是不同的,是被其他特性规定成这样。"有限",是思想鉴于到此为止归于它的资源、能够构想一个"有界限的存在"的唯一方式,也就是构想一个有着一种规定的性状或界限的"某物"。思想,按这种自理解,就好比是陷在各式各样的直接的、偶然的特性之中。因为没有什么特性能够被反思为是事物必不可少的,所以一切用来规定一个界限的特性都是偶然的,因而思想就只能把一个事物的规定思考为偶然的。在我看来,这种彻底的偶然性,一个事物的规定性的质变成不同于它们所是的或不再如是这种可能性,就是黑格尔以"有限"所指的意思,它也说明为

什么黑格尔试图从“界限”推出它的后继概念。这还解释了，为什么在这一点上可能的唯一实在规定被黑格尔刻画成这样：

> 这个某物在它的规定中的己内存在，因此就把它自身归结为一种应当（ought - to - be/ Sollen）。（WL, I, 120; SL, 133）[32]

也就是说，这种规定是一个“单纯的应当”：如果思想必须是直接存在的思想，思想就绝不能够现实化。

因此，如果在黑格尔引入有限方面存在一个逻辑问题，那么这个问题也不在于，他粗心地把概念的秩序混淆于实在的秩序。[33]我已经试图指明，这些论题始终都是概念的论题，它们为《逻辑学》的总体概念策略所决定。黑格尔本人表示，如果问题在于，他所想要提出的主张，是说有限的实在，还是说思想把存在有限地思考为独立的单子式单位的工作未能成功，那么答案就必定是后者。他经常指有限为“知性最顽固的范畴”（WL, I, 117; SL, 129），或解释说，“规定和性状显示自身为外在反思的方面”（WL, I, 119; SL, 131）[34]。在这节中，问题就是，虽然也许合理地引入对象的可变性概念，把它作为我们无能力固定一个真的“肯定”存在所导致的一个可能后继概念，但严格说来，黑格尔从后者到前者的推理是一个不合逻辑的推理（a non sequitur）。从我们无能力在有限者中规定任何永久性，并不会推出，[194]我们因此就已经是，“潜在地”以一个非永久性概念、一个可变的有限概念在运作。甚至当我们手边有了足够的材料来讨论“辩证否定”的本性论题的时候，我也不认为，我们就能够超出这里关于一个“合理的接续话题”的主张，而声称一种“逻辑的推理”。

不过，如已指出的，这一节中的实际问题，同时也是指责黑格尔在思想和事物之间做出一种粗糙的观念论混同的核心，倒在于有限本身的论述，随之还有黑格尔的主张，称要指明有限事物是依赖其他

事物才是其所是，以及他的明确断言，指这种依赖的本性取决于与“它在”的所谓“关系”。是依据这样的主张，有人才说黑格尔支持一种形而上学的“内在关系”理论，以及拥护这种观点的一元论含义，如前面所勾画的那样。

并且，在描述一个事物排斥它的它者、它不是其所不是时，黑格尔也的确说了像下面这样的话：

> 因此，某物从它自身把它自身与它者相关；因为，是它者(being other)，这被设立为在它之中的它自己的环节……它的它者的否定，现在是这个某物的质，因为正是作为对它的它者的这种扬弃，它才是某物。(WL, I, 113; SL, 125)[35]

再者，无论与一个它者的这种否定关系会变成怎样，它似乎都在一些地方起到决定性的作用，比如黑格尔对“无限者”的评论，又如他主张，因为一个事物对它的它者的这种依赖，事物就不能够被说成是其所是，除非是在与所有它者的无限关系中，才能这样去说。因此，“存在/是”最后不是指示个别的存在者，而却指示一个无限地自相关的整体。这个主张，亦即“它的它者的否定”是一种质，于是就显得十分重要，因而也非常可疑。

显然，它之所以可疑，是因为它似乎在主张，除了一个事物能够说是“肯定地”具有的特性，比如当说一个湖泊充满水、有 200 米宽、稍带咸味等等的时候就是这样，该事物也必须能够说是，具有至少一个以上的质或特性，比如它不同于它边上的草地之类的特性。这不仅为特性的疯狂激增大开其门(这个湖也是不同于湖 B 或湖 C 或……的；是不同于草地 B 或草地 C 或……的；是不同于高山 B 或高山 C 或……的)，它还把事物的特性完全误作不具有特性，关于这些特性的判断甚至无需表象否定状态就可做出。我们并未从了解 S 不

是P而了解任何有关S的东西，这样一种标准反对意见如是说道；我们刚好了解这个事实，即S不是P，无论S是什么。

如果黑格尔是在这个前提上，构建他怎样拒绝一个可以说是莱布尼茨式的独立个体世界的可能性，如果他是在这种否定的关系上，开始他自己关于必然地相互关联的无限整体的主张，那他看来就有麻烦了。但是，再一次，如果我所探求的那种阐释正确，这一点就不应该是无关紧要的：在前面引用的段落中，黑格尔指出，它者是被"设立"(posited/ gesetzt)为任何事物的一个环节，或者，它者的否定是被描述为一种"扬弃"(sublating/ aufheben)。[195]如我们总是指出的，这样的措词是确凿的证据，表明黑格尔的讨论仍然限定在，分析一种形而上学的实在论理论所可获取的规定性观念的种种限制。透彻思考援引一个存在的质来规定这个存在的做法的意义，我们就达到这样一点，在这里，那些特性必须从某种对比的方式来构想，这才实际地规定或区别那个存在。某物具有而他物不具有的特性组成的清单，并不预设我们为之寻求解释的某个事物的规定性。它必须是具有这些特性的，这才使这个某物是这个，因而不是那个，而要能够具体指定这个，最终就将取决于，是否理解，在什么基础上不同的构成性特性排除了、或使之不可能出现这种情况，即一个事物偏偏不是那种事物、那种有质的存在。

我们已经通过两个"逻辑学"中一系列相继的、但并不总是有着清楚区分的话题，达到了这一点，虽然大多数话题只是在《逻辑学》(SL)中才得到充分讨论，例如某物、规定、性状、界限、最后还有有限。我们以一个规定的某物这个最抽象的概念开始，它的界定只是说它不是那不同于它的。(什么是某物或它者这还是一个无差异的问题；在这个阶段，规定性只意味着与一个它者的可区分性。)但是，这样的可区分性预设某个特定的质的手段，把一个某物与一个它者相分离，也就是预设某个"规定"，这个规定至少也是这个某物具有而他物不具有的特性的清单。

> 如果某物在自在中(in - itself/ Ansich)从它的为它存在反思自身,那么,这个自在就不再是抽象的自在,而是作为它的为它存在的否定,由此便有了中介,所以为它存在是它的环节。(WL, I, 110; SL, 122;德文原文:Das Ansich, in welches das Etwas aus seinem Sein - für - Anderes in sich reflektiert ist, ist nicht mehr abstraktes Ansich, sondern als Negation seines Seins - für - Anderes durch dieses vermittelt, welches so sein Moment ist.参见商务印书馆杨一之译本第117页。——译者注)

这种晦涩的"规定"定义,确证了黑格尔的思路,是从抽象的约定一个某物仅仅作为与它者相对比的某物才是规定的,进到一个更具体的"自在",这个自在即能够肯定地完成这种区分。然后他的考察途径是指出,一个肯定的规定清单不会建立这个"自在"、这个质的同一。我们必须能够把"外在的此在"区分于这样一个自在的规定性,黑格尔现在把它称为"性状"(WL, I, 111; SL, 124)。最后,他回到规定性问题,考虑这样的构成性的质在"限定"这个事物、把它区分于其他某物方面的角色,这些他物现在也从它们的构成性的质来构想了。这就把他引去充分陈述"界限"概念在此在中的角色。

> 这便有了这两者[某物同时还有它的它者]的一种规定性(determinateness),这个规定性,一方面与作为否定之否定的某物的己内存在(being - with - self)是同一的,而另一方面,由于这些否定作为其他某物而彼此对立,所以这个规定性又使它们自然联结而又分离开来,互相否定:这个规定性即是界限。(WL, I, 113; SL, 126;德文原文:Es ist eine Bestimmtheit derselben, welche sowohl mit dem Insichsein der Etwas identisch [ist], als Negation der Negation, als auch, indemdiese Negationen als andere Etwas gegeneinander sind, sie aus ihnen selbst zusammenschlieβt und ebenso voneinander, jedes das Andere negierend,

abscheidet, - die Grenze. 参见商务印书馆杨一之译本第121页。——译者注)

并且,将会展开的问题是,这种内在对比的功能,是否能够在"存在自身的思想"之内来理解,[196]这个"它者",是否能够真地被设立或被思考为有限的一个环节。如前面指出的,若不引入"反思"(在《逻辑学》的这一点上,反思会被认为是对如是自在的存在的一种主观歪曲),这个任务就不能够完成,而此在作为一种"思想规定"也揭示它自身为不完整的,如果它的完整性被断言了就有一种"矛盾"。这的确就是我们所应期待的——黑格尔在此只是开始推动存在的一种反思规定的理性必然性,是把存在思考为本质和现象所必需的那种意义上的必然性。

于是,换种方式来说,黑格尔的意思恰好是他自己所说的主张的反面,他原本声称,是不同于某个它者,这本身就是某物的一个特性(事实上,如我们将见到的,这种说法恰好是在一个"似是而非的无限"观念所浮现的地方,因为,通过这样考虑一个事物与一个它者的关系,我们就使它无规定地或"无区分地"不同于它者的无限)。而黑格尔的意思倒是要坚持认为,直接被归于一个事物的特性,本身必须能够胜任某种对比的工作,能够以规定的方式具体地排斥其他特性,并因而把这个事物区分于其他具有这样的特性的事物,而直接此在的思想是不能够完成这一任务的。

证实这种阐释是正确的,最清楚的地方是出自第二卷的一些段落,在那里,黑格尔解释了,为什么第一卷中所讨论的"它在"或对比,现在开始用"对立"(opposition/ Entgegensetzung)概念来更正确地理解,对此概念他写道:

在对立中,差异者并不仅仅有一个它者在它之上,而且有它的它者。日常意识把有差异的事物看作是对彼此而言无差异的。因此我们说:我是一个人,我身边是空气,水,动

> 物以及各种各样的事物。而哲学的目标却是要驱逐无差异性,理解事物的必然性,以至于它者看来是站在它的它者之上。因此就有,例如,无机自然不要只被思考为不同于有机自然的某物,而却要被思考为它的必然的它者。(EL 26; EnL, 174;重点符号为笔者所加)

如果我们这样看待黑格尔的论述,那就更清楚,为什么他认为,一般的有限观点是根本不完整的,因而在它被假设为是完整时就"否定"它自身。它之所以不完整,是因为,理解具有一个特性所随之带来的对比效应,就要求我们理解,为什么具有这样一个特性可在限制其他特性方面起到它所起的功能。如果某物是一种酸,那么,正是它的酸性的一个特征,规定了这个事物规定地不能够是哪些其他可能的状态,比如一种碱;也规定了,哪些它者是不能只从可能是该类事物、只立足于这个规定,就被排除的,比如是这种酸或是那种酸。不是因为具有一种特性,一个事物才能够有规定的界限,与其他事物相区分。要理解这样的规定,我们需要理解,一个存在的可能"外在"特性的根据,这些特性其中就包括,与这一根据使之可能或对之排斥的其他存在的关系。但是,按照存在的种种假设,事物就是它们所是的那样,独立于任何根据或与它者的关系。[197]这样我们就被引到这样一点,在这里,把规定性(determinacy)思考为有质特性的一个函数,这要求更具体地理解那些特性间的各种对比关系。但是,在这个语境中,这样的关系不可能有任何存在论地位。这种"排斥的必然性"(规定性所必需的)得到理解的唯一"有限的"方式是,使"具有不同于某个其他事物的特性"本身成为一个事物的一个直接特性,但是,黑格尔正要指出,这种思路恰好就是最具体的证据,表明根本独立的此在这种思想不充分。如果没有更多的反思的理解,"否定的"规定性、或特性占有的对比效果的根据,那么,一个事物就只能够被说成是,"无区分地"不同于每个事物,无限地不同于它所不是的每个

事物,而这就是黑格尔所谓一种坏的无限或不连贯的无限所指的意思。在此情况下,它之所以不连贯,是因为这样一种无限的引入打破了最初的目标;一个事物是无限地"不同于它所不是的一切",这个说法根本没有随之提供进行规定的标记。[37]

进而言之,某种与此类似的看法必定是黑格尔心里所认为的观点,因为,无论在《逻辑学》中,还是在《百科全书逻辑学》中,他都不曾主张,在实在的规定性概念中所发展的矛盾"消逝"为真的无限,或黑格尔将以无限所指的东西(这一概念将要求思想的自规定观念)。在这一点上,鉴于存在自身的视点,有限者的不充分所产生的一切就是,有限的规定的不定的变化的"似是而非的无限",以及无限的它在,这里的无限是作为所排斥的规定的无穷进展的无限。

在最直接对此进行讨论的一段中,很不幸的,黑格尔极尽晦涩之能事。这段的要旨在于,无论一个界限在何时提出而作为一个进行规定的特征,"我们都从有限过渡到无限",我们把有此界限的事物理解为,无限地不同于不是这样有其界限的东西。黑格尔称这为"有限的虚空的彼岸"。但是,他继续说,"因为它自己的这种无限的漠不关心本身是有界限的"——也就是说,因为这样一种无限本身是以这样一种有界限的方式来界定的,作为那无限地被规定为不同于这样一个有限的有界事物的东西——所以,"这就产生了一个界限",也就是说,一个新的界限或候选的规定。"并且,我们因此就面临再次滑入以前的徒劳地被扬弃的规定。"而如我们也许期待的,"因此这就又产生了虚空、无,在其中同样地遇到所说的这个规定,一个新的界限——等等,一直到无限"(WL, I, 130; SL, 141)。

因此,如下的事实就没什么奇怪的:在如其自在的存在的思想、或在"肯定的"直接的存在的思想它们的种种限制之内,所要求的那种对比,或与它者的否定关系,为规定性所必需的,这就只能被思考为,本身是一个肯定的特性,这样,一个事物就被构想为是在与所有其他事物的一种似是而非的无限关系之中的。最终,在思想自规定

的这个过程中，实在这个概念的直接性就必须先放弃，之后这种对比的关系才能得到解释。反思的依赖本质、或根据、或因果法则这些一般“反思”的规定，[198]这种依赖将有可能更成功地达到一种连贯的自理解，理解所将会说的、思想的任何对象的“同一”和“差异”。

同样的，把这一节理解成前面所勾画的那样，这应该可以更清楚地说明，黑格尔关于“真的无限”的评论所具有的那种程序化的和难捉摸的本性。如果在该书起头这节中，我们就可清楚找出黑格尔所说的无限的充分含义，那会是不小的惊奇（而如果黑格尔在这里还意在引入他的充分论述，作为有限概念不充分的一个结果，那就必定会更令人惊奇），虽然如此，但注意黑格尔对此概念确实所说的话仍然重要。因为，他所说的，与它在导论中所运用的概念和我们这里对他的观念论所提出的阐释，都是一致的。他早已引入真的无限，以它来指“思想的纯粹自身关系”；它表达的是充分或绝对的自意识的无限。事实上，如果想到这一点，它在《逻辑学》中整个论证的进展形态就开始在这一点上进入我们的视野。如果结果成了，一个连贯的此在概念的可能性要求这样的存在可以规定地与其他是者相对比，依据它们的己内存在（Insichsein）或自在性状的某种识别，而且，如果结果还有，这样一个己内存在和它所使之可能的对比的规定性，只能被理解为反思的一个产物，理解为思想对直接现象背后被中介的“本质”的规定，那么，黑格尔“逻辑学”的支点就将在于，理解这样的产物或被反思的思想规定如何是可能的。如我们到现在所期待的，他将会试图指明，正如存在的直接规定必须植根于一种反思的本质论述，所以，这样的反思产物也依赖于并植根于思想的纯粹自规定，它最终就在不外是思想自身最普遍的自规定中有其根据，或在不外是由“其他”思想规定所规定的思想中。正是在这最后一节中，我们应该见到导论首次提出的“无限”，而它应该在这些有关真的无限的评论中有所暗示。

这样的暗示的确做出了。黑格尔在引入“一般无限物”（Das

Unendliche)时甚至明确说道：

> 无限这个名字就对心智和精神闪耀着光芒，因为在这里无限不仅是抽象的随己存在(at home/ bei sich)，而是高举自身到自身那里，到它的思考、它的普遍、它的自由之光那里。(SL, 137 - 138; WL, I, 126;德文原文：Bei dem Namen des Unendlichen geht dem Gemüt und dem Geiste sein Licht auf, denn er ist darin nicht nur abstrakt bei sich, sondern erhebt sich zu sich selbst, zum Lichte seines Denkens, seiner Allgemeinheit, seiner Freiheit. 参见商务印书馆杨一之译本第135页。——译者注)

再者，真的无限另一个经常提到的特征，也与这条研究进路相当一致。无限不是与有限对立，而却代表有限自己的自超越。如果前面这段是某种暗示，这就将意味着，纯粹思想不是“所存有的全部”，仿佛不存在有限个体一样，或意味着纯粹思想规定实在之物，无论这个实在可能是怎样的。相反，如果成功，黑格尔就将指明，无限是有限的“真”；为存在有有限个体所要求的有限的规定，本身最终在逻辑上依赖思想的自转化，依赖概念的条件。[38]并且这点在黑格尔本[199]人引入观念性概念时是暗示的，这时他说，“观念性可以称为无限的质”(WL, I, 140; SL, 150)，或说，“观念存在，是如在其真的无限中的有限”(WL, I, 139; SL, 149 - 150)。因此，黑格尔的确意在指证他的这个最终论点，说有限对象不能够被构想为根本独立的，但我也主张，他总的来说还是相当一致地这样来主张这一点的，也就是他指明，任何这样的对象的规定性如何要求一种概念结构，这个概念结构不限于一系列直观的质，但却可能形成这样的规定性所必需的各个对比关系。按《逻辑学》最后一节的语言来讲，“个体”是依据概念“在”普遍性“中”彼此相关的，不是通过彼此之间的任何实在论的、形而上学的关系。

虽然充分阐释这样一种受概念规定而不是传统存在论的“关系”

相当于什么意思，这必须留待考虑《逻辑学》那一节的时候，但这里重要的在于指出，为什么从已经考察的内容出发，把黑格尔的立场同一种传统一元论、尤其是一种依赖“内在关系”论点的一元论联系起来，这是非常不对的。这样一个立场的中心主张，即只存在唯一一个实体，常常也蕴涵如下主张，即那个实体的所有部分或所有规定，仅仅在它们与那个实体的所有其他规定的关系（甚至可能关系）中，才是其所是，而且没有任何关系是脱离于、在存在论上独立于相关项的。按照这样一种论述，任何拟设的对象的同一，其条件必然包含这个对象与所有对象的关系，反之亦然。但是，如我们刚才见到的，黑格尔完全拒绝，这样一个论述所立足的实在论的实体、特性和关系概念有什么充足性。他清楚地认为，这样一种立场把个体对象归结为实体的仅仅抽象的规定，因而牺牲任何说明它们的质的规定性的机会。因此，虽然指出黑格尔认为，一些“有限事物”与“其他”有限事物在一个一元论内在关系体系中联系起来，这种做法已经成为教科书黑格尔概述中的一种老套，但存在大量证据，其中多数证据都由霍斯特曼做了有说服力的概括，反对把这样一种“布拉德利式的”的观点归之于黑格尔。[39]

但是，黑格尔引入这些关于“真的无限”的评论，只是为了清楚说明它同此在思想所被导向的“坏的”或假的无限之间的差别。[40]并且，这个问题，有时也称为一个事物对它的规定“毫不相干”问题，还继续在黑格尔评价未被反思的或直接的存在的过程中产生。他接着提出，适合于思想这个层次的、一个事物的“自在”规定性的唯一直接候选，是“量”，一个事物的规定存在的计算，它在某种意义上可以被说成是：一下子吸取一个事物所有的质，以另一种方式把它们一起思考，具体指定有其质的事物，但不是以对比的或否定的方式，而是通过程度（degree），通过具体指定一个事物的“多少”，把它作为与其他事物的“多少”对比的一个直接标准。[41][200]不过，结果会是，量的规定是“一组单纯的数的事实”（EL, 224; EnL, 157），如果这样的量的

具体指定不能用于具体地思考一个事物的话。对黑格尔来说，这就意味着，理解量的改变如何也改变一个事物的质（以何种方式，两个实体能够以特定的量组合而形成一个第三者，它在质上不同于前两者之总和，本身也有前两者都不具有的质）。理解这就是理解"度"(measure)，理解量的和质的改变与关系之间的关系。但由于我们仍然被限制在直接存在，这些规定的根据就是永远捉摸不定的，我们只能报告，一个无穷系列的量的/质的尺度，其中任何一个都不能成功地在其与它者的交互作用关系和对比关系中分离出一个此在。我们需要考虑一个事物的本质来得到这样的规定性。黑格尔引入思想的这个"环节"，在超常清楚的一段中概括了"在己之内"被思考的存在的整个问题：

> 事物实际上不是它们直接显示它们自身所是的那样。因此，在手的物质[在"逻辑学"中]，也不会以从一种质向另一种质的单纯游荡，以从质的东西向量的东西、然后又回到质的东西一种单纯进展而结束；但是，在事物中存在有某种持久的东西(permanent/bleibendes)，而这首先即是本质。(EL 232；EnL，163)

这样一个主张结束了黑格尔对存在的"肯定性"、"直接存在"概念对反思思想来说的内在连贯性的"逻辑"处理。如我们所见到的，它不是在处理一个外于概念的"自在"实在的可能性，而是在处理作为一个思想对象的这样一个对象概念的内在连贯性。这样一个拟设的对象，从"存在逻辑"(Seinslogik)一开始到它结束，都是无规定的，仅当我们在无限的质的规定中无休止地"游荡"(rove about/Herumtreiben)时这个对象才对我们是"可获得的"。思想，如果要有对象，就必须为它自身固定范畴结构，是这个范畴结构使它的意向的规定对象成为可能。它如何做到这点就构成"客观逻辑"后半部分的内容。

[201]

第九章　被反思的存在

一、本质和观念论问题

“存在逻辑”已经是关于一些相互关联的概念的论述，这些概念是在试图直接地思考如其自在的存在的努力中所必然包含的。也就是说，它已经是概念的和概念间关系的一种逻辑，这些也是在试图规定地思考实在的努力中所包含的，这时实在是在某种理论之内、在一种前批判的实在论之内来一般地诠释的。但是，除了一种“坏的”无限的质的清单，或一种变成“无差别地”与其质的含义相关的量的具体指定以外，规定性仍是存在的规划还没有达到的。（如果思想对象是这样被约定的，那就不能够有这一对象的思想，因而在我归之黑格尔的这种观念论意义的主张中，就不能够“有”这样一种“现实的”对象。）这样的规定，按这种主张，不只要求具体指定直接地被把握的质、一个对象具有而另一对象不具有的质。对象自身要能被识别出来，除非它（实际上不可能）经过这样一个程序与每个事物严格区分开来。我们需要知道根据，是经由这些根据我们才能主张，具有这样的特性这就把这个事物自身区分为这样那样，它也可来把一个“质的事物”（一类事物）同它的反方相对比。并且，特性的对比运用的这样一个基础，不只包含注意特性自身；我们现在听到，它也包含黑格尔所称的、一种“反思行动”。某种独立的反思活动（逻辑上和原因上独立于所能直接把握的东西），亦即思想自己的结构投射，是在这种投射结构之内思想的对象的规定性才可得到固定：这便是为着思想具

有对象(即要能够形成对对象的认识主张)所要求的。黑格尔现在想要主张,正是由于思想的反思活动,一个事物才被认识为,在它的有差异的现象中具有一种同一(用更具康德色彩的术语来说就是,被认识为是经验的一个可能对象),因此,这种固定同一的活动的各项术语就需要加以分析。正是这样一种活动论的、理论化的"通往绝对之路"(approach to the Absolute),如黑格尔也许会说的,才是第二卷的主题。

但是,起初看来,这样一个全盘话题似乎吸收的东西太多,以致几近不可理解,而这一局面又因这种论述在黑格尔整体论证中的位置而变得更加复杂。再次不正式地说,这一分析原本应该促成这种主张:在将于第三卷得到具体指定的某种意义上,[202]自发思想的这种自考察逐渐开始理解,为其反思地思考一个世界所基本必需的那些概念的"起源",只能是以某种方式内在于思想自身的自律发展,这种发展在此被理解为一种辩证地相互关联的、历史地进展的、社会性地被中介的活动(a dialectically interrelated, historically pro-gressive, socially mediated activity)。但是,在第二卷中,这样一种充分观念论的主张仍然只是潜在于反思的规定中。并且,"本质逻辑"这一居间的地位,常常可以带来严重的阐释问题,只要一个人想弄清楚,黑格尔在他的这些论题论述中所试图肯定和否定的(或辩证地克服的)到底是什么。一方面,虽然反思引入笛卡尔、洛克、或康德的许许多多主题思想,这些主题看来都与哲学中"主观的"术语范围有着深层联系,但反思仍然是黑格尔所说的一种"客观逻辑"。这不是说,像第一卷一样,它是一种"实体"逻辑(an "entity" logic)。比如,本质和现象不被理解为分立的存在者,而被理解为反思所能识别和理解的、任何存在者的"环节"。但是,现下考察的思考活动,仍然受一个依赖性假设所支配,也就是一种关于它的对象的定向,这个定向把"存在自身"的双重环节加以分离并范畴化。黑格尔在《百科全书逻辑学》(EL)本质论这一部分的开头指出,"本质是概念作为被设立的概念,在本

质中的各种规定仅仅是相对的，尚未在它自身被反思；因而概念尚未是为它自身的概念"（EL, 231; EnL, 162）。[1]（中译参照了英文译文和德文原文。德文原文照录如下：Das Wesen ist der Begriff als gesetzter Begriff, die Bestimmungen sind im Wesen nur relative, noch nicht als schlechthin in sich reflektiert; darum ist der Begriff noch nicht als Fürsich.——译者注）如我们将见到的，经常出现的情况是，反思误解它自己的根据（在某个概念中）和它结果的地位，这种误解导致它陷入悖论和两难，迫使它修正它的自理解，直到可以开始给出一个思辨的、非反思的论述。如他又在《百科全书逻辑学》中指出的：

> 本质的领域因此就成了直接性和中介性的一种仍不完善的组合……因此它也是被设立的矛盾的领域，这个领域仅仅潜在于存在的领域之中。（EL, 235; EnL, 165）

这一部分的任务也部分包括，仔细引入这一最后的思辨维度，同时充分注意规定的现象问题、"非思想"的偶然世界问题，这样，这个最后的关于思想真正独立的自规定的主张，可以去掉它那浮夸出格的口吻，也不再以它那怪异的观念论方式，对这个本来至少在某种意义上作为我们概念的最终参照和裁判的世界，漠不关心。如果，按我一直主张的，黑格尔的立场并不只是怪异的观念论，那么情况就是这样。

这样一般地勾画黑格尔在第二卷中的规划，虽然非常粗略，但现在还是可以给我们一条路，来引入他的论述所须处理的主要问题。如前指出的，我们或许开始理解，一种实在论的"肯定"存在观念是不充足的，这种存在是在某种程度上固有地规定的，要么可为感觉要么可为纯粹理性，如其自在所是的那样加以处理。与《精神现象学》相反，这一点的演证，不是通过分析这样一个概念所蕴涵的某种经验，而却是注意概念自身的概念连贯性，也就是注意这个问题，问在此所暗含的规定性论述是充分的，还是要求一些预设，与那些可在此概念

自身之内得到辩护的预设不同。[203]黑格尔现在想解释这些新的预设是什么，因而就在引入并尝试分析一种革命性的西方哲学再定向。从历史上看，他是试图先解说、再探索，现代笛卡尔主义和怀疑论怎样攻击常识定向的可靠性，这种定向是从事物的被给予的感性外观出发的，在古典思想中至为重要。仅仅“存在在那里”，或直接的东西，必须被视为只是一个现象（*appearance*），不同于那实在地或本质地存在的东西（原文是说，being there，the immediate 与 what there really or essentially is 这些不同。——译者注）。但是，正如人所周知的，黑格尔并不认为存在有不可公度的、革命的范式转变（在哲学或科学中都是如此），因而他试图把在“存在逻辑”中所产生的难以克服的问题与在“本质逻辑”中所提出的规定的再定向（determinate reorientation）联系起来。他是以一种他所具有的典型方式这样做的。他宣称，“存在逻辑”的结果，应该首先用我们最后实际获得的这些严格否定的术语来加以刻画：那曾经的存在，“存在自身”，现在与映象没有分别。也就是说，我们在思考存在逻辑的含义时最后所获得的，是否定的结果，是种种的不充足（insufficiencies）。这便是映象所指的意思。那直接地存在的东西，不能是那存在的东西；它仅仅是映象，是规定性的一种单纯映现（show），或是一个消逝着的规定性。如我们将会见到的，黑格尔的下一步骤，是要建立这些基本概念之间的一种辩证的、必然的联系，这就是去主张，这样一种“否定性”或无规定性，不充足性，其自身都会是不可能的（在不连贯、不可理解这个意义上），除非“固有的否定性”自身被理解为，已经依赖一个进一步的条件，最终依赖反思的活动自身。或许，我们若要能够理解“存在逻辑”的结果，理解它的不充足性，我们势必就是已经能够运用（或现在发现我们能够运用和已在运用）现象/本质这一基本区分的。[2]

在第二卷的开头这些过渡中，当然包含着很多东西，尤其是因为该卷第一个大过渡清楚地透露，黑格尔认为，概念的“目的性”，思想的内在自发展，会如何运作。但除这个论题之外（在第三卷中它明确

作为一个主题思想出现),以这种方法研究进路来考察黑格尔所以为的现代反思哲学,这就正好用这种哲学自己的术语引入了许多问题。首先,黑格尔所谓"现象"(appearances / Erscheinungen)指的确切意思是什么?把任何直接被把握的(即非反思地或非理论地被规定的)对象都看作一个现象,这指的东西也许是太多了。撇开现代性问题暂且不谈,现象概念本身就有如此悠久的历史,所以黑格尔运用它时,也许是指现象(appearance 或古希腊的 ta phainomena),说它是完全"非实在的"(如在巴门尼德那里),是一种较低层次的实在(如在柏拉图那里),是尚未充分实在的(如在亚里士多德那里);或者,黑格尔也许也用它指"知觉之幕"一方的对象,一个心智状态或现象(phenomenon);或者,也许又是指,一个非心智的对象,但它却只能从主观的有限的知识形式出发来认识(如在康德那里);或者,它也许只是指,我们仅仅认识幻象(illusions,如在妄想和迷幻状态中那里)。

很难辨别黑格尔在何处适合这样一个可能的思想谱度,[204]因为他以讨论映象来引入问题,极尽抽象而又独树一帜。在最初描述他认为他所在处理的问题时,他从一种完全概念的方式描绘幻象,只用他的逻辑术语,把它描述为一种"直接地自取消的思想对象",它要能够被把握,就势必被"否定",或它自身而被指为一个被中介的、由思想所规定的解释结构。正如亨利希所提出的,黑格尔现在转变他的一个直接思想对象概念,转变直接性的意义,从存在逻辑的无关系的肯定性转到"直接的自身关系"概念。[3] 我认为这的确很对,但是在黑格尔表达的这一点上,要弄清它所指的意思是极其困难的。[4]

这里的自身关系就是前面指出的否定关系:这样一个对象的直接的不充足性,或在脱离反思规定来思考时它的不定性。但这仍是一个非常抽象的刻画,完全不清楚我们要如何理解这种"不充足性"。我们已经看到,从"逻辑学"的开始起,黑格尔就认为他的中心问题是"规定性"的充分理解。事实上,一旦他全盘接受费希特对康德的知性/感性区分所做的如此之多的修正,同时却又拒绝费希特的解决,

这就已经作为一个问题浮现。一个思辨逻辑的规划,正如我们一直所见,本来就是要指明,思想如何能够和必须"规定它自身"。对黑格尔来说,阐述这一问题的办法是参考"分化"问题,或按他的逻辑术语,"否定"问题。思想的一个对象要是规定的,其条件是它的规定各项能够成功将之挑出,作为不同于所有它者的,作为不是它所不是的。(所有这些当然又是康德认为对思想来说不可能的东西。单凭思想可以达到的,是仅仅逻辑可能的规定性,而非实在的规定性。)这里,黑格尔想用一种更满意的方式理解规定性的可能性,而不是把它作为由偶然特性做出的具体指定,或作为由一种与它者的外部关系做出的具体指定。现在,规定性被假设为是"自相关"的,或是本源地归于事物"内在的"本质,或第一性的质,或实体和实体的修正。一个对象的直接的、无中介的存在,只是该个对象真正所是的一个"部分的"或不充足的显现,这种观念,按我的理解,就是亨利希以自相关的否定性概念所试图捕捉的东西。黑格尔因此通过指出映象的任何实在论诠释的不充足性,开始指证反思在"映象"的这样一种把握中的构成性作用。因此,他最后就极其浓缩地阐述映象在逻辑上所包含的东西。他(又)试图一口气讲完所有的话,因此他描述他的不充足性的方式,在这一点上是不可能清楚的,肯定需要更多后续的解释。黑格尔对此直接性的不寻常特性的典型阐述之一就是:

> 或者,既然自身关系恰好是这种否定的否定,这种作为否定的否定就以这样的方式存在:它在它的被否定中有其存在,也就是作为映象(illusory being)存在。因此,在这里,它者不是有一个否定的存在,或界限,而是有否定的否定。(WL, II, 13; SL, 399)[205]

其二,这种直接性的被中介的根据,即现象的本质,要如何得到规定?黑格尔本人在《逻辑学》的导言评论中这样表述这个问题:

> 本质，作为存在完全回归到自身，首先是无规定的(indeterminate)本质。存在的规定在本质中被扬弃了；这些规定自在地包含在本质中，但却不是被设立在它之中。绝对本质在与它自身的这种简单性中，不具有此在(determinate being / Dasein)。但是，它必须过渡为此在，因为它同时是自在的和自为的，即它分化出它包含在它自身中的各种规定。(WL, II, 4－5; SL, 390;参见商务印书馆杨一之译本下卷第 5 页。德文原文：Das Wesen als die vollkommene Rückkehr des Seins in sich ist so zunächst das unbestimmte Wesen; die Bestimmtheiten des Seins sind in ihmaufgehoben; es enthält sie an sich; aber nicht, wie sie an ihm gesetzt sind. Das absolute Wesen in dieser Einfachheit mit sich hat kein Dasein. Aber es muβ zum Dasein übergehen; denn es ist Anundfürsichsein, d. h. es unterscheidet die Bestimmungen, welche es an sich enthält; ... ——译者注)

我们要如何“发展”这些规定(或“过渡到此在”，如这段字面的意思)，将是本部分的主要论题之一。

我也应当在此指出，前面阐释黑格尔的问题时清楚地假设的东西：我们不应当受一些相对古怪的术语的误导，先是“本质”，然后又是“同一”、还有“形式”。如在整个文本中所显现的，黑格尔用 Wesen(本质)表示一般地“被反思的存在”，也就是用它来具体指定，思想自身或反思对于思想的一个规定对象的可能性所做的贡献论题。“本质”被理解为反思的产物，黑格尔一开始讨论这个论题时就是从(对他来说)康德式的“直接性”和“中介性”的诸问题出发，这些事实都支持这里提出的阐释——黑格尔在引入他自己版本的对象方面的“主观条件”，基本的、纯粹地被规定的、在分化和质的识别中不可或缺的概念结构，有了这些才会存在有认识的规定对象。(名词 identity 译为“同一”；它的动名词 identification 则译为“识别”。所谓识别就是看出一个事物为一个事物，且与其他事物不同。——译者注)像康德一样，他所关切的是

演证,这样的本质既不是仅仅主观的(他用的词语是"被设立的"),无论这个世界怎样,也不是在所有情况下都从经验上派生出来的(他用的术语是"外在地被反思的")。如果这不是在以更晦涩来解释晦涩,那么,把黑格尔的本质问题刻画为康德的"先天综合"问题就还是适当的。[5]

但是,只要把存在划分为显现着的存在和真的存在(appearing and true being),这些就是熟见且显然的问题。这些问题对黑格尔的探索可不是新东西:解释所谓把一个"否定的"或幻觉的地位归之于如其直接显现的世界,它其中所充满的对象,"整体"不是真正整体而只是部分,坚固的对象不坚固,明显联系的事件不相联系,内在的生命也并非真的"内在"等等;而且解释,非显现之物或本质之物,应该被理解为具有何种地位(作为真的实在,相信就会最有用处,得到最好确证,等等)。这些论题的黑格尔版本出现在对这两个问题以及对整个划分的全面解决之中,黑格尔一开始就宣称、在整个过程中也追寻的,就是这个解决。虽然他一开始坚称,本质是"被设立的"(posited/ gesetztes)和"被中介的"(mediated/ vermitteltes),因而"面对映象",但他也在这个部分一直主张,我们最后所必须理解的是本质和现象的反思的二元性能够得到克服,"而映象却是本质自己的设立"(WL, II, 7; SL, 393)。[6] 或者,"映象不是外在于或不同于[206]本质的某物;相反,它是本质自己的映象。本质在映象中的映现(showing/ Scheinen)即是反思"(WL, II, 7; SL, 394)。如黑格尔那里的典型情况,我们从本质和现象的这种拟设的分离[或"对立"(standing over against/ gegenüberstehen)]开始,然后逐渐理解它们的分离的不充足性,理解它们的统一的真的辩证本性,这种统一全面地表达在"现实"(actuality/ Wirklichkeit)范畴中。然后,我们又要逐渐理解,概念的自规定中的那种统一的真。因此,"逻辑学"整个论证的最简版本就是:要有此在,也就是一些对之可以做出可能真或假的主张的对象,我们就必须能够,把一个被反思的本质区分于直接显现

的映象(the illusory being that immediately appears)。这个本质,即使有点主观,作为反思的一个产物,也不是强加在现象上或仅仅被设立的,黑格尔的这一主张主要是以康德的(通常的)主张的形式出现,即康德所谓"主观条件"不仅仅是被强加在一个杂多上的。然而,可能现象的基本本质结构不是固定的,或先验地或先天地可知的。什么可算作这样一种本质结构,这取决于思想对它自身的自意识的发展,尤其是取决于思想为它自身所设定的"目的"或目标,不管这样一种目的性将会变成怎样。

这种论证中的基本主张(就我归之黑格尔的观点而言它就是基本的),本质和现象的同一,它虽然在表达时是用黑格尔所承认的他的哲学最困难的语言,它虽然也是悖论式的和独特的,但它完全有资格作为"逻辑学"中对真正理解黑格尔想说的所有其他内容来说最重要的一个主张。的确,与许多流行的黑格尔阐释相反(这些阐释有世界精神在幕布背后拉动历史链条),这一部分的主要论点似乎是主张,现象世界的人类经验不存在有什么"彼岸"或"背后"或负责造成它的东西,当然也没有绝对精神。一定存在有某种方式,可以把现象自身的总体性理解为"绝对的",而无须依靠来自传统形而上学或神学的熟悉表象,如果这种不寻常的同一主张要得到真正理解的话就是这样。[7]

因此,在他认为它在解决的这个问题的少数不正式的刻画之一中,黑格尔在《百科全书逻辑学》中说道,他赞同有人坚持,一个人行为的充足理解,不能只是通过注意他所做的。他的性格或内在自身,不是必然地揭示在这些行动中的。比如,因为他做了不正义的行动,但由此不能推出,它在本质上是一个不正义的人。我们所必建构的概念,即他的性格(或本质)概念,是不能够通过单纯把外在现象加在一起或综合起来而得到充分建构的。然而,黑格尔说,他也认为,"本质和内在自身能够得以证实的唯一方式,是它们在外在实在中的现象",[207]他表达他通常的怀疑说道,那些退得太远而回撤到未被观

察的内在生命的人,他们这样做只是逃避他们行动后果的责任。性格或本质依赖反思,而不是直接被给予的,这个事实并不意味着,我们独立于一个人的行动随便规定那个本质。所有这一切听起来当然就像一个人愿意捍卫的立场(可以说,这个立场是在康德论意向的首要性与萨特论行动在世界中的首要性之间某个位置,但没有亚里士多德的理论含糊性),但这样一种"辩证的立场"如何能够得到捍卫呢?

本质"在它的现象中映现(show)它自身"这一中心论点,让我们回到黑格尔观念论中的一个熟悉问题。一方面,反思的话题再次引发这种观念论阐释的中心论题:思想的自意识的自发性。"反思"只是"逻辑学"对此话题的命名,它的这种讨论,是黑格尔所提供的一个即便不是最抽象也是最全面的内容。由此,既然本质是反思的一个产物,是一个思想规定,所以任何声称这样一种完全理论的建构与实存现象的世界之间存在一种统一甚或同一的主张,都会再让我们回到人们对黑格尔的观念论所一直持有的一种一贯的怀疑。鉴于黑格尔称他对"现实"的最后立场是"本质和实存的统一"(WL, II, 156; SL, 529),似乎就又出现这种情况:黑格尔要么是在捍卫某种前康德式的唯理论,因而,以康德的特定术语来说,是"谬误论式地"混淆思想的条件与实存的条件,[8] 要么他是在诉诸一种看法,认为实存和本质之间存在一种形而上学的依赖,把实存着的事物看作是由绝对精神所创造或设立的,从而保证绝对精神的理性反思的结果与所实存之物偶然一致。至少,正是黑格尔的反思思想论述所引起的许多问题的这个维度,才是我要在以下讨论中所讨论的。

总之,黑格尔认为,他已经阐述出一个全面的视野,考察反思的活动及其主要的、本质和现象的二元论,他也能给我们指明一条摆脱这种二元论所产生的悖论的道路,并能揭示本质和现象的真的同一。我已经主张,既然黑格尔也是在朝一个有关实在只在思想中的反思规定的最后起源的主张迈进,所以,本质及其与实存或现象的关系问

题，就应该从观念论的诸问题出发来理解；这里就是从这个问题出发，即把黑格尔就思想的自规定的独立性和纯粹性的说法，与它的客观性调和起来，这个客观性原本主张，这样的结果最后能够被理解为，是与单纯地和偶然地存有的、但却在这些现象之内"映现它自身"的东西相"对立"的。这样一种映现（showing）是什么？现象（appearances）如何得到理解？反思，按照黑格尔，如何规定最初仅仅是一个无规定的本质？还有，本质和实存在现实中的最终统一，是否能够被理解为不同于康德所批判的莱布尼茨和斯宾诺莎那里的一种谬误推理的版本？[208]

二、反思和直接性

如刚才指出的，"反思"主题可以一直回溯到黑格尔的早期哲学生涯，它在《逻辑学》(SL)中对此主题的详尽讨论也已有论者做出很多评论，这是可以理解的。但不只是因为这种历史理由，人们才把这么多的阐释努力投入到"逻辑学"这一卷中。如我们将见到的，由黑格尔观念论所引发的所有主要问题，实际上都开始在这里接受黑格尔本人所清楚看作的一个最后的、决定性的质询。最重要的就是前面引入的主题，黑格尔在那里主张，本质一定不能被理解为一个无规定的、我说不清楚的东西（je ne sais quoi），而要被理解为有规定的。从本书所捍卫的黑格尔视角出发，这个规定性论题的确是决定性的。简单来说，如果我们追随黑格尔（和费希特）而主张，一切有意识的把握所固有的那种自发的自身关系，使得在纯粹思想的活动和被给予者的某种先天形式之间不可能存在一种稳妥的分离，那么，我们就不仅重新面对康德的演绎问题（纯粹思想规定的客观有效性），而且也面对康德在形而上学的演绎和图型论中所遭遇的问题的一种不同版本。在康德那里，思想的纯粹功能，判断的规则，只能被理解为通过

详尽地反思经验的可能性得到的规定的对象概念，而这种反思处处受到由感性直观的纯粹形式的存在所暗含的各种结果的指引。最终，对康德来说，判断的形式功能可以被规定地理解为显现着的对象世界的“本质”，而这仅仅只是因为，被给予思想的一种独特的所有可能对象的表象，即图型，而图型又是那些可疑的纯粹直观的又一化身。[9] 只有通过参照思想的所有可能对象的这样一种形式规定，特定范畴的客观规定性才能得到捍卫。[10]正如我们到现在从许多不同方式见到的，黑格尔并不认为这样一种“被中介的”直接性表象是可能的。但如果情况是这样，反思又如何能够“规定它自身”，产生现象的一个规定的本质，而却不参照直接性的独立条件或参照直接地被给予的它自身，如在经验论的抽象或归纳理论中那样？我们到现在已经知道，黑格尔提出某种“内概念”理论说明这种规定；他认为，一个概念在固定对象思想时的规定作用，在某种方式上就是它与其他概念的关系、以及该概念体系客观性地位的真正理解的一个函数；但这一抽象的程序需要在这一卷和下一卷中给出更多的解释。换言之，如果我们完全放弃康德所定调的直接性在纯粹反思的规定中的理论的作用，那么，这样的规定性从何而来，又为什么声称，我们仍在挽救而非完全忽视现象（事实上是声称我们能够把反思的结果与现象同一起来）？

当然，黑格尔回答的关键必定涉及他自己如何理解直接性及其与反思活动的关系。[209]（用较少的逻辑术语来说，这样一个主题引入了，黑格尔想要如何重新阐释真、客观性和合理性这些基本概念，这些概念现在全都是以费希特式的术语来理解的：也就是由思想或理论化加之于它自己的自发性活动的约束其本性如何。）而这就是这一部分为什么如此重要的另一个理由。我们现在便有机会直接追问一个问题，它改头换面多次出现：如果黑格尔要被理解为一个彻头彻尾的批评者，批评任何依靠直接性为知识建立根据或指导知识或规定知识的做法，如果他挑战有可能有一个纯粹被给予的、一个排斥性

地自显示的杂多、一个直接确定的经验等等,那么,直接性在他的体系论述之内的作用,如果不是纯粹的或排斥的或独立的,那这个作用是什么?自从它在其学术生涯中批判费希特以来,黑格尔显然在努力战斗,要找出一种满意的方式来理解"被中介的直接性",而不是以某种全盘的方式放弃这个概念。他又尝试以映象概念和映象与反思之间的关系来处理这个论题,我想这是他最重要的论题。[11]

黑格尔想要把直接存在、这种拟设地应该就为思想而存在在"那里"的东西(此在/Dasein),把它刻画为自身直接地不充足的,或如前面提到的,是以某种方式直接地自否定或自取消的。它在引入映象概念时的复杂阐述,全都指向直接者的无规定性这样一种新说法,它之所以新,是因为它现在不是第一卷的存在论的实在论的不充分性的结果,而却是一种直接存在,在其中,那种无规定性自身就是一个直接特点。这样,他写道:

> 映象的存在,唯一的在于存在的被扬弃,在于它的无;这种无是它在本质上而又脱离于本质而具有的,映象不是/不存在。它是被设立为否定的否定。(WL, II, 9; SL, 395)

这样一种主张的悖论本性更清楚地体现在其他阐述,比如他写道,"映象,是在存在的规定性中的直接的不是此在(not - qualitative being/ nicht Dasein)",而在几行之后,在确切概述这种悖论时,映象又被说成是,"被反思的直接性,也就是,只有通过它的否定才存在的直接性"(WL, II, 9; SL, 395 - 396)。

如果我们在此采纳这一主张的那种听起来最合理的解读,那就很难看出,我们所已做的,如何不只是以一种极尽抽象的方式重新表述康德的奠定性主张。也就是说,如果我们力图把思想的任何可能对象范畴化(如通常那样,把它广义地诠释为认识的意识,即一种可能真或假的意谓),作为一个"无规定的现象"或作为一个自取消的直

接存在,一个不能在其直接性中被规定为这样那样的存在,那似乎就有,我们正好,作为一个不可能的替代方案,重新表述了康德的主张,即直观没有概念是盲的[用黑格尔的话来说,它是"无规定的",或"在存在的规定性中的直接的不是此在"(nicht Dasein)]。按照康德,是存在有直观的;[210]他并不主张它们是不可能的。但是,虽然它们是任何客观之物的规定的思想的成分,但它们自身却不是思想的可能对象。[12]

但是,这种阐释正好就是重新表述关于直观知识或直接知识的不可能性的一种反思主张。我们看来只有黑格尔所想东西的一种程序表述——某种新版本的后康德式的直接性/间接性问题,一种理解反思的中介活动的方式,在此理解下这种活动既不包含主观强加的隐喻,因而没有与自在世界的疏离,也不包含唯理论的心理隐喻,在其中,直接者的被中介的结构是智性地(或更"无障碍地")被直观的。也许,反思自身的论述会把这点说得更清楚。

黑格尔最初的反思论述有两个重要成分;他区分三类基本的反思活动(设立反思、外在反思和规定反思),他辨别出他所称的反思的"本质性"(essentialities),基本上就是所有反思性思想的"法则",有时就是这样称呼它们的(同一、差异和矛盾)。在第一次讨论中,我们开始看到,黑格尔把映象称作一种自否定的直接性其所指的意思。第一,尽管他前面的评论极为一般化,但他现在告诉我们,他所谓"映象"单纯是用于指"怀疑论的现象",因而是指这样一种对象,它不无道理地被刻画为一种"直接性",但却"不是一个无差异的存在,脱离它的规定性以及与主体的联系还仍然会是的存在"(WL, II, 9; SL, 396)。这一评论以及随后一段有助于阐明黑格尔在此所注意的对象。因为,虽然一种"主观的"怀疑论认为,经验的直接对象是幻象,因为这些对象是以某种方式依赖主体的(第一卷的结果已经就是坚持这种主体依赖性不可避免,因而引起怀疑论问题),但它同时也承认,这样的现象是规定的,即使是由完全心理主义的(mentalistic)、观

念的(ideational)、或现象的(phenomenal)谓词所规定的。对黑格尔来说,这意味着,它们是"直接地"规定的,而这就是一切问题的根源,因为按照黑格尔,规定性必须是一个结果,或被中介的,即直接者的一种否定。因此,怀疑论正确地坚持所有经验的"现象的"本性或"主观的" 性格,但这无论如何没有走得足够远,来探索在它自己的阐述中的潜在矛盾;它没有解释,在哪些条件下,任何直接的资料能够被规定地识别为这样那样,不管是这个印象,或是这个经验性的杂多,还是这个单子的表象。[13]事实上,以莱布尼茨为例,黑格尔指证一个单子的直接表象的规定的起源未予解释的本性;它们似乎就"像泡泡"一样产生了(WL, II, 10; SL, 396)[14]

这就是为什么它在第204页所引的段落中以一种极尽晦涩的方式提到映象的原因;映象是"它自己的否定的否定"。它的本源的"否定性"指的是怀疑论者的指责中所固有的幻象问题(现象不是、或不能被认识为是,所存有者)。[211]但是,这些直接的对象,反思性思想的可能的唯一起源和最终裁定者,也是黑格尔意义上的自否定,因为它们的假设的独立性和终极性是自摧毁的,不能够由怀疑论者成功地坚守。这种直接映象的"它者"(在此是被中介的或被反思的东西),因此不是外在于它的,作为另一个对象(例如,如同在"界限"中那样),而是直接性自身的一个特点。在这种情况下,那就意味着,任何直接映象的规定性已经确保,像黑格尔一样悖论式地提出就是,映象仅仅显得是映象,是意识的直接的主观内容。[15]作为一个规定的内容,它只能够是被中介的,要求一种关于那又会成为反思的或自发的中介的东西的论述。[再以黑格尔的话来讲:"因此,在这里,它者不是有一个否定的存在,或界限,而是有这个否定的否定"(WL, II, 13; SL, 399)。然后他继续说,稍微更清楚地说,这意味着,映象不像怀疑论者和主观观念论者所声称的那样,是"第一个,开端从之形成,然后过渡到它的否定,它也不是一个在反思中运动的肯定的在场的基底"。] 以一种最终的方式来说,怀疑论,按黑格尔的理解,是完

全正确的;不存在有什么"本质"在现象的彼岸或在现象的背后,至少没有那种能够做任何认识工作的东西。所存在的就只有现象["现象"与"本质"不是实体与实体之间的那种关系,而是同一个事物的两个不同视角下观察的结果。因为是在观察同一个事物的过程中呈现的,所以它们的获得有先后的差别,它们之间的关系可以说是一种历史的关系。它们是条件与条件之条件的关系。通常所说的"透过现象看本质",暗示存在一个独立于现象的本质,实际上也就蕴涵着现象和本质是两个不同的实体,或者本质是最终实体(基底)、现象是这个最终实体的短暂的显现形态(好比偶性),它们之间有主次之分、有深浅层次不同,这些理解因为都把它们实体化,而与观念论的黑格尔不相符。——译者注];但这些假许地直接的现象的必要的规定性表明,本质,或某种允许识别因而也允许规定性的固定了的结构,已经"亮透"(shine through)这样的现象,它是映象要能存在的一个固有的、必然的特点,因而也要求它自己的论述。也就是说,映象,直接的现象,它自身只有作为主体的自身规定的一个环节,才能被说成是规定的。或者,"映象与反思是同一回事"。[诚然,黑格尔在这一点上随意运用本质和现象的语言,草率得令人难以置信。他开始在此把玩整个第二卷中常常出现的一个问题,我们可以把它称为一种混同:把支持一般"中介"(一般概念活动)的必要性的理据,与支持本质性的中介即支持要存在有规定的"思想对象"所要求的规定的范畴条件的理据混为一谈。他以后对此论题还有一些东西要讲,但我并不认为那是令人满意的。]

事实上,当黑格尔进入他的反思论述时,他更清楚,主观现象的直接性不应当被理解为它们的不可错性,或非推理地得到保障的地位。它们的规定性意味着,它们不能够在这个意义上是直接的。作为意识的拟设对象,它们是被中介的。它们所指证的这种特殊的直接性,是反思的直接的自身规定。[16]并且,随着黑格尔试图说明一种无所根据的、由自身产生的规定性看来是什么,这点将会提出它自己的问题。他以他通常都不恰当的方式提出所有这些:他告诉我们,"否定者的自身关系因此是它向它自身的回归",我们因而就有一个

"自扬弃的直接性"(WL, II, 14; SL, 401)。由于这种自扬弃的质,所以反思的本源的自规定才[212]

> 是这样的直接性,它构成映象的规定性,它以前似乎是反思运动的出发点。但这种直接性,并非能够形成这个出发点,恰恰相反,它仅仅作为回归或作为反思本身才是直接性。(WL, II, 15; SL, 401)

按照这一主张,我们已经从作为一个拟设对象的映象的这种假设的直接性,"返回"到"反思的直接性"自身,这是黑格尔的术语,指它在被给予者方面的原因的自律和认识的自律。换言之,任何显现着的对象之必要的规定性,要求有解释来说明,这样的规定活动的各项,一个反思的主体以之能够同一和区分的分类结构。他提到反思的"直接性",把它作为一种方式指出,这一主观条件不能够被理解成为被给予者所"中介"的。映象不能够是这样一个"出发点",因为它的直接性是一个结果,因而规定的活动本身是,至少起初是,直接地由自身所规定的。(它也只在最初是这样,因为它自身最后是以反思的可能性的体系、或概念为条件的。)

为免我们迷失在这个部分的令人难以置信的细节中,我应该在此提到,我们已经看了黑格尔规划的足够多内容,以至于要疑心,我们先前引用的、他对本质/现象问题的解决,会如同他的伟业非常之多的其他方面一样,开始看来是明确的康德式的,虽然经过根本的修正。很清楚,前面讨论的这些段落表明,在黑格尔看来,一旦我们主张反思的规定在任何"对象的科学"中的必要性,那么,"本质"(反思的这个规定)的问题,就是客观性问题。并且,声称在本质和现象之间存在有一种同一的主张,所指的东西也非常类似他早期的"同一理论"建构,在那里,他把康德的"综合判断的至上原则"作为他的指引。在这种情况下,这就将意味着,最终我们开始看到,在反思的产物(最初是本质,后来是根据,最后是"绝对关系"),与我们所"直接"把握

的、或甚至经验性的真之间，并不存在有冲突，因为这样的把握的可能性或经验性的真的可能性依赖这样的产物。黑格尔所必须讨论的关键要点因此就包含一种演证，证明这一主张是这样的，是一个论述，它说明，如何能够存在有，简单来说就是有，一种真正两面的"同一"包含在"思想"中作为现象的根据，而不是说什么强迫、构成、或生产关系，它也说明，在那种同一之内，在这里同一即被理解为主张任何直接的经验性把握其可能性都依赖主体的反思性活动，又如何还是可以这样，即通过一种方式确保，反思的活动不是全部地和在所有情况下都单纯地由自身所规定，而却在与"所显现之物"的相关中由自身所规定。[17]

黑格尔在上述每个主张上取得不同程度的成功。正如"逻辑学"多处的典型情况那样，这些主张多数都在他讨论一开始就冒出，在后来又以虽有更多发展但仍大体相同的形式重新出现。在这里，一个纯粹由自身所规定的反思性条件的不可能性，是在"设立反思"的标题下讨论的；[213]反思不可能单纯地是由直接者或经验性地被给予者所规定（或可以说，是解释和规定现象自身所要求的那些被反思的科学法则，不可能是原子句子的逻辑产物），这一点则是作为"外在"反思来讨论的；而避免这两个极端的平衡立场是先引入的，然后在第二卷余下部分作为"规定反思"来探讨。

除了这些问题之外，还有一个学究式的论题也必须在此提到，虽然充分讨论这个论题将要求单独一章的篇幅。这个困难是这样：当黑格尔在《逻辑学》(SL)几年之后写作他的第一版《百科全书逻辑学》(EL)时，他从根本上改变了第二卷的组织结构，删除了他对"映象"和三种反思的几乎所有讨论（《逻辑学》第二卷第一部分第一章，这是指大逻辑的英文本，对应商务印书馆中译本《逻辑学》下卷第二编第一部分第一章。——译者注），并大力重组了他对"实存"和"物"的讨论。有一些人，其中主要是麦克泰加特(Mc Taggart)，主张这种变动代表着黑格尔阐说上的一次巨大改进，尤其是因为《逻辑学》的反思讨论，如我们

所见到的，很可能是黑格尔所有文本中最晦涩的。[18]而其他人，最显著的是亨利希[最详细的则是沃斯(Rohs)][19]，则令人信服地主张，虽然黑格尔的理论本身也许在《百科全书逻辑学》中表述得更加清楚，但黑格尔对这一立场的捍卫实际上在一本教科书式的概论中却是丧失掉了。正如已经清楚的，我站在后一类评论者这边。既然黑格尔在写第二版时没有改变初版《逻辑学》的表达，所以，尽管在《百科全书逻辑学》(1831)中经常出现不同的表达法，但还是有有力而且显而易见的证据表明，他把那些我随后要讨论的段落看作是充分捍卫他的理据所必不可少的。并且，既然我已经主张，在所有这种关于建筑术的描述、过渡等等方面的争论的情况中，最重要的论题在于黑格尔现存的最好论证的细节，所以，我建议考察，前面勾画的这种立场，有多少内容是在他对他理据的最充分表达即在"大逻辑"中所能捍卫的。

这样，马上就有这个论题，鉴于前面勾画的反思问题，问，什么是"设立反思"，为什么它未能充分地"规定本质"？在第一章的结尾一节中，黑格尔写道，"外在反思从直接存在开始，设立反思则从无开始"(WL, II, 20; SL, 405;重点符号为笔者所加)。并且，在他对设立反思的讨论中，黑格尔大力借重这种与"无"的关系，以至于这一文本在"无"、"否定"、"非存在"或"否定者"这样的否定性的词汇的重压下，常常面临解体的危险。黑格尔对这种形式的反思的概要论述之一如下：

> 反思，在扬弃否定时，是对它的它者的一种扬弃，是对直接性的一种扬弃。因此，既然它是直接性作为一种回归的运动，作为与它自身的一种巧合一致，所以它同样是否定之否定的否定(a negative of the negative as negative)。因此，它是预设(presupposing)。(WL, II, 15; SL, 401)

这段中的"因此"("Thus" / "So")引入了黑格尔所认为的这个

神秘的在先主张所确立的结论，它事实上就是这节的中心主张。正是因为设立反思是一种“预设”，[214]它才是不充足的；在这种情况下，它不是完全地“设立”，它依赖它试图予以否定的一种“外在性”，这样我们接着就要去考虑“外在反思”的“逻辑”。

在这个关于设立反思的自扬弃性格的关键主张中，我想黑格尔是在试图指证一种内在的紧张，这种紧张在于试图完全从任何知识主体的投射、理论化活动的角度来解释质的规定性。这样一种设立行动，不管它是指一种费希特式的先验活动（如它前后无疑所指的那样），[20]或是指一种集体的社会实践（什么样的理论结构是“我们”所构成、并允许彼此去运用的），还是指一种根本地独立于观察的科学理论（引用两个更为现代的例子），它都必须解释，为什么这样的投射活动是首先被规定地要求的。并且，黑格尔认为，这个要求就是所有问题的开始，因为这样一种必要性预设对“无”的某种规定的观点，一个人也许无需这样一种具体指定和解释的结构就有这种观点。原始的“否定”（黑格尔在此指称映象的更抽象术语），不只是一种认识的“缺席”，好像我们是在某种费希特式的虚空中开始，投射无规定数目的可能的识别体系。事实是，“被给予者”始终已经从理论上受到规定或至少从最小概念上受到规定，不可作为一个不可错的基础，但这一事实并不意味着，我们现在就能看到，有一点相当清楚地被断定了，即思想的活动（理论化、反思）应该被视为一种纯粹的设立，一种自律的、费希特式的活动（Tätigkeit）。于是，当黑格尔主张映象的直接性是虚假的（因为它始终已经是有规定的）、并因此引入反思自身的直接性本身亦即自律思想的独立的自规定时，我们现在发现，他仅仅是在暂时地描述这样的活动。它不是一种纯粹的或直接的设立，因为它也是一种“预设”，它始终包含有一种定向，从某种被预设的给定的不充足性出发，指向某个被预设的目标。映象与反思之间的同一因此就有了它辩证的对应：任何可能杂多的概念的具体指定，都预设一种特定类型的“概念化”要求，也就是，如果原本无所形式的映象

(否定)要是在本质上被规定的话,则什么是在具体指定时所要求的。反思的这种自规定行动的直接性,它最初的自律,因此就是"被自身扬弃的"。或者,以较少黑格尔色彩的术语来讲,所有这样的反思性活动,都已经预设某个目标(我们并不是开始"反思",然后周期性地停下来看,我们应当在我们所已获得的那些东西中优先选择哪些"设立"),而这一目标必定已经渗透着(悖论式地)原始的"无"的本性。以更特定的方式来表述就是,仅仅鉴于一个被预设的理论,比如感觉理论,所给予的感觉将是不足以保证经验的可能性;仅仅鉴于某个观察理论,一些理论将是观察上等价的;仅仅鉴于某个关于印象的离散性的理论主张,经验将是不能支持心智所建构的东西的。[因此,我们在此就重复了第一卷所提出的那种论证。[215]"存在自身"作为规定思想的起源的所谓独立性,被砍除或被扬弃了,其方式就类似现在所主张的、一个据称是独立的思想设立它自身的可能性。实证主义(positivism)的环节,我们也许可以说,既在实在论中也在观念论中遭到否认;在前者,这种否认是通过它所导致的无规定性,在后者,这种否认是通过指证这样的设立所固有的预设活动。]

回到黑格尔(更为)不幸的语言,"向自身的反思(reflection into self)在本质上预设它从之回归的东西"(WL, II, 16; SL, 401)。对同样论点的一个较为充分的表述是:

> 反思因此发现在它之前有一个它要超越并从之回归的直接者。但这种回归仅仅是预设反思在它之前所发现的东西。这样发现的东西,只有通过被留到后面的存在才开始存在;它的直接性是被扬弃的直接性。(WL, II, 16; SL, 401,重点符号为笔者所加)

因此,当黑格尔说这种反思是"否定(2)之否定(3)的否定(1)"时,他是在主张,反思性的为自身所规定的活动,作为直接性的一种否定(1),克服这样的现象即映象的不充足性(2),但只有当那些现象

已经被理解为在某种方式上不充分，亦即被理解为否定(3)，才是如此。并且，这并不意味着黑格尔是在试图主张，这样的反思性活动，虽然有它自己的主张，但仍然与某种前理论的被给予者紧密相连，因为反思在此预设而作为某个它者的东西，本身最后也是一个"设立"的结果。

在他可以解释设立和预设的这种相关所包含的意思之前，他先停下来考虑了一种更为直截了当的反思运作的版本：外在反思。这种版本的反思运作，把反思性的各种可能性联系到直接者，把我们由其达到所要求的理论结构的那种活动则阐释为，要么是抽象的一种版本，要么是经验性归纳的一种版本。为提出他的论点以反对这种研究进路的充足性，他又转向康德，并以康德第三批判的"反思性判断"为例，坚持强调他所试图在引出的这个非常一般性的论题。这里的讨论很简短也更为熟悉，因为黑格尔是在重演第一卷中所建立的许多主题，它在这里把它们纳入进来，似乎只是因为对三环节的建筑术的某种迷恋。[21]

康德一般地把外在反思(他所称的"反思性判断")界定为，为一个"给定的特殊"规定适当的"普遍"的活动。(它与"规定性判断"相对比，后者是要适当地运用一个"给定的普遍"的活动。)黑格尔把康德的表述看作所有外在反思的范型，对此表述他所反对的地方就是，这种普遍的具体指定(在黑格尔的术语中即一个有质的本质)，被认作是源于完全"主观的"或调节性的关切；它是"外在"于特殊自身的，不能从它派生出来。但是，如果(比如在康德的情况下)审美的普遍或目的论的普遍，是与特殊"毫不相干的"，仅仅是主体为它自身所找到的不可或缺地必需的东西，那么，在普遍和特殊之间就不存在有任何规定的联系，即便是一种拟设的外在联系。[216]只有反思在任何意义上成功地为某个特殊识别出这个规定的合适的普遍，"反思相对于直接者的外在性才被扬弃了"(WL, II, 18; SL, 404)。以一种倾向于与在设立反思中所发生的一切形成对称的方式来看，正如在那

里，通过一种设立活动来规定一种“否定的”直接性的努力，被指明为包含有向着反思所源自的一个规定的预设的一种“回归”，同样在这里，外在地规定一个特殊的努力，也就包含有向着这个特殊的一种“回归”，在这种回归中把反思的结果与这个特殊作为它的本质联系起来，并因此扬弃所假设的外在性。

> 但是，在外在反思中，也存在有潜在的绝对反思概念；对普遍而言，原则或规则以及它在它的规定中所进至的法则，可算作为形成出发点的那个直接者的本质；这个直接者因此可算作是一种无(nullity)，它仅仅是从它出发的回归，它的由反思所做的规定，这就是按照它的真的存在来设立这个直接者。因此，反思对直接者所做的，以及源自反思的规定，就不是任何外在于这个直接者的东西，而却是它自己真正的存在。(WL, II, 19; SL, 405)

这样一种设立预设某种“外在”之物或不被设立之物，以及反思这样的外在性从而“扬弃”它的外在性，这两者形成了黑格尔“规定的反思”论述的基础。并且从一种方式上看，这种对反思的二律背反的“解决”，作为黑格尔观念论的所有内容的一个核心主张，已经为我们所熟知，而且它也明显表现在上述引文的最后一句当中。自意识的反思对于任何可能的规定性的必要性不是说，要么(1)存在自身因此是不可接近的，反思始终是“外在的”(我们也许不能够满足“存在自身”的那个标准，就其本身而言是不连贯的)，要么(2)反思自身是不受约束的，是一种纯粹的设立，而认识论的无原则状态(anarchy)近在眼前(一个纯粹设立的反思这种概念，就其本身而言又是不连贯的)。存在有且必须存在有一种自发的、设立的反思，是任何规定存在的规定性要得到说明就必需的，但它不是“外在于”这样的存在，或以某种神秘的方式从它自己的无(*nibil*)中自己产生的东西。简而言之，这就是黑格尔的观念论；他把他自身认作为已经主张，这是我

们由于它的竞争者失败而被导向的可能立场,而既然它显然仍然是相当程序化的,所以他就开始试图在描述"规定的反思"时把它填充起来。[22]

诚然,通过重复以前概括过的"既不—也不"的论述,他一直试图解释他所谓规定反思所指的意思:必定存在有反思,一种自意识的本质规定,并且它不能够是设立反思或外在反思,因此它必定是"这种形式的反思,即它既不是这个也不是另一个"。而虽然我认为可以正当地主张,所有黑格尔的哲学的一个典型的、严重的不足就在于,它在告诉我们什么不能够是一个问题的一个可接受的解决时做得好,而在描述什么能够是而且就是这种解决的细节时却做得糟(并且,在他有了"规定的否定"论述以后,[217]他有时似乎认为,肯定的答案还是这样的规定的不充足性的实现),[23]而在这种情况下,我们需要的远不止是一种程序化的纲要,说什么也许会是一个可接受的立场。黑格尔集中于主张,反思的结果的"被设立"的性格,不应也不能被刻画为单纯的被设立性,反思的这种设立活动必须被理解为存在"向自身的反思",但只存在有微弱的迹象表明,这种解决要如何得到具体的理解。(特别是,关于我们要如何把一个正确的或适当的"本质反思"或客观有效的范畴与一个不正确的区分开来,他对此所做的讨论又是少得惊人。)要么,黑格尔不加更多解释就断言像下面这样的立场的可能性:

> 因此,它是被设立性,同时也是向自身的反思,就此而言,反思的规定性是在它自身之内与它的它在的关系。(WL, II, 22; SL, 408)

要么,他就是运用一种极其古怪的隐喻来指出这一切如何被假设为是可能的:

> 反思的规定,一方面,把它的它在带回到它自身。它是

> 被设立性，是否定，但这种否定把与它者的关系转回到它自身，这种否定就等于它自身，是它自身与它的它者的统一，并仅仅通过这它才是一种本质性。（WL，II，23；SL，408）

当然，要指出黑格尔就在开始试图推动这样的主张，解释并进一步捍卫它们，这只是很一般的观点。更好的来讲，这是第二卷其余所有部分所要做的。以随后就会出现的术语来说，黑格尔决意演证，反思性条件的各个候选者，“根据”、“形式”和“条件”，能够被理解为具有一种规定的“与它者的关系”，因而可以是一个“实在的根据”，是“它的一个形式”，是“为它的一个条件”。至少我们已经知道，不仅仅是从《逻辑学》(SL)中，而且也从我们到此为止所看的其他内容中知道，黑格尔对此问题的解决，为着试图避免“强加”(imposition)和“直观”这些替代方案(包括常常与黑格尔的立场相混淆的谢林式的自直观)，就将不会只是尝试提供，第三种理解“思想”和它的“它者”之间关系的替代方案。彻底重新阐述这一问题的各个方面通常所给出的方式，这个工作现在就提出来了，这样，内于概念地被规定的“本质”，若能适当地理解，就是对“不同于思想”的东西(这是它能够被理解的全部)的自反思。

因此，一切都归结为，这样的自规定要如何得到真正的理解，它的结果要如何得到评价。这两个问题支配着黑格尔余下的讨论，而它们所引入的内容远远超过我们在此所能充分讨论的。我不想做一个完整评论，只想在本章余下部分讨论，黑格尔论述所产生的两个最为明显的问题，看看他对这两个问题要说些什么。第一个问题是：既然反思不是一个单纯的设立，那么他如何理解反思是约束自身的，是规定地规定本质的？[218]这种无须外在反思、没有依靠一个独立的基础的规定性从何而来？第二个问题是：是什么让黑格尔有资格说，这样的结果可以算作是现象的本质，以至于当本质与现象的这种关

系得到理解时，“现实”自身（Wirklichkeit）也将得到理解？第二个问题将明显是不完整的（之所以明显是因为否则“逻辑学”的工作就会完工），也将导向黑格尔在第三卷中所讨论的那组话题。

三、有根据的现象

在他讨论他所说的反思的“本质性”时，黑格尔在很大程度上重复他就“映象”所给出的分析。但是，他的讨论仍有很重要的进展，因为虽然他是在讨论设立反思的识别功能（或本质—识别功能），讨论由“外在”于反思的东西所引入的区分，但他现在引入规定反思概念，是把它作为“对立”（opposition/ Gegensatz），因而他是通过召唤黑格尔术语的最大怪物即“矛盾”（contradiction/ Widerspruch）来进行他的整个反思讨论的。［在《逻辑学》中他告诉我们，“在对立中，规定的反思，差异，找到了它的完成”（WL, II, 40; SL, 424）。］这个发展将有助于揭示，由规定的反思提出的“解决”，实际上根本就不是一种解决，仿佛我们应该在理解它时，向前前进并且规定（即系统地具体指定）现象的本质。事实上，对立这一概念开始表明，缺乏一种最后的解决，这正是黑格尔所要主张的观点的一部分，而且，试图“识别”一个“进行区分的”本质的一种反思的（科学的或哲学的）努力，始终必然地是无规定的（indeterminate），就其自己的术语而言是不完整的，所有这一切都最终会导致对在思想中的这种连续“运动”的一种“绝对的反思”或导致这样一种运动的“概念”。也就是说，他开始提出他的观点：反思性规定的充分性这个论题，鉴于这种永存的独立，只能在内在于这种恒久“对立”的思想的历史性的运动之内，才能理解。

在《百科全书逻辑学》中以较为简短的表述，黑格尔给我们一张地图，说明他所认为的这个论点的转折点在哪里。他评论道：

> 正如将会见到的，它[具体的同一]首先是作为根据而可能的，然后是在概念的更高的真中。(EL, 237; EnL, 167)

也就是说，在反思性同一的讨论中，明显存在一种不充足性，它暂时由根据概念来处理，但最终只有在"逻辑学"最后一个部分(理念)才可全面掌握。我们的任务现在就是，找出第二卷核心论点中的这个关键的"不充足性"。

同一问题，引导我们走过第二卷余下的所有内容，这个问题至少在最初是一个我们熟悉的问题。从他耶拿早期讨论同一和反思的限制开始，这个问题就伴随着我们。黑格尔提出要再做的是，[219]打破反思性思想的基本"公理"的貌似的独立性(彼此独立)和基础性的自律，这些公理就是同一、差异(排中)和不矛盾这些逻辑"法则"。所有这样的原则，在黑格尔看来，都是重新陈述反思试图"设立"同一或本质的努力，而在其方式上，则不仅仅是设立被预设的外在多样性，而且也与这种多样性紧密相连，这一多样性本源地要求这样的具体指定。首先，他指出，一个事物的本质的一种纯粹地"被设立"的识别(同一)或反思地"纯粹的"识别(同一)，只能是一个循环逻辑的定义，这个定义排斥"差异"或区分，他也说出，"一个行星是一个行星；磁是磁；心智是心智"(EL, 237; EnL, 167)。黑格尔在《逻辑学》中主张，这种"复杂的同一""直接在它自身之内崩溃"(WL, II, 27; SL, 412)，或不能算作为建立一个事物的同一，因为没有任何东西被排斥。按黑格尔对这些术语的理解，我们需要真正综合的同一，需要真正区分所有可能对象的被反思的范畴。要使这种区分出现，范畴和原则就必须体现这样一种具体地进行区分的功能，或必须像黑格尔所说的"容忍差异"(contain difference)。

但是，如果到此为止所展开的阐释是正确的，那么人们就他对同一和差异之间这种关系的解释所做的最标准注解就是完全错误的。常常有人假设，就是在"逻辑学"的这一部分，我们发现了支持黑格尔

本人与赫拉克利特和一种“形成的形而上学”的修辞联系的这种论证。也就是在这里，黑格尔被认为是在主张，一种实在论的无休止变化的存在论的必要性，在这种变化中，所有拟设地稳定事物都被指明为绝对心智发展的单纯环节，因此(除非在反思的歪曲表象中)绝不会是其所是的那样，而却总是在一个成为它们所不是者的过程之中，因而是“在矛盾之中”。不过，如我们已经看到的，对黑格尔来说，同一是反思的一个概念，是自意识的主动思想的一个概念，而不是此在的一个范畴。这似乎已经暗示着，黑格尔在这一讨论中的话题，并不绝对是质的形而上学的同一，而却是质的识别条件，是在我们建构一个图型来进行识别方面所包含的条件，而且，前一个论题要能够得到充分的理解，除非是把它理解为解决后一个论题的一个结果。而如果情况如此，则它就会进一步转换在黑格尔眼里现在所讨论的问题，从一种“客观逻辑”，整个地转向“思想”在自己产生它的同一标尺并且产生这些标尺所依赖的更大理论结构方面的相对自律，转向一种“主观逻辑”。这样一种阐释不仅得到此书组织结构的确证(“客观逻辑和主观逻辑”的两分结构)，得到我们在前二卷中所见内容的确证，而且，黑格尔自己在此的讨论和他的“现象”尤其“现实”论述，也确证了这种观念论的方向。[24]

黑格尔的讨论始终围绕一对典型主张，其中每个主张，都是在试图指明为什么同一和差异概念不能彼此分离地来理解的努力之后，才会出现。在提出这样一种主张之后，黑格尔接着转向这种相互依赖的结果。对同一的一个代表性主张是：[220]

> 换言之，同一是向它自身之内的反思/己内反思，它只有作为内在的排斥才是同一，而且只是它作为向自身之内的反思才是这种内在的排斥，这种排斥直接地把它自身带回它自身。因此它是作为差异的同一与它自身的同一。(WL, II, 27 – 28; SL, 413)

同样类型的辩证法的华丽词藻也构成他的差异评论的特点:

> 差异因此是它自身和同一。这两者合起来构成差异;它是整体,也是它的环节。同样也可以说,差异,作为简单差异,现在是差异;只有当它是在与同一的关系中时,它才是这个差异,但真理却是,作为差异,它同样包含同一和这种关系自身。(WL, II, 33; SL, 417)

如所指出的,这样的主张更为抽象地重复了,前面关于一个排斥性地设立反思和外在反思的限制的论述。同一(或反思的识别规则,质的同一的范畴的根据规则)不是单纯被设立的;它是按照"被预设"为要求它并只要求它的、规定的差异,而"得到反思"的。然而,那些被认作要求某种概念的"识别"的差异,其自身总是这样被把握的,即它们已经依赖这种差异的识别。他这样引导性地为他将来的有关范畴思想的"运动的"、内在地相互依赖的本性的主张辩护,其中的支持理由也已经在他最初关于反思限制的论述中勾勒出来了。现在,重要的是他引出的结论。

我们应该指出,这里所采取的研究黑格尔的讨论的进路,有两个假设。第一,我在整个过程中都明显假设,黑格尔所关切的是质的识别而非数的识别的可能性条件。对他来说论题不在于,我们如何阐述以何种手段来成功指称数目上个别的对象。有许多的描述词、指示词和组合词都可以做成这个工作,没有提出反思性的知识论题的必要。正如自《精神现象学》的相关讨论以来就很清楚,在一个适当的情境中,"在那里的那个"(That over there),是足以让一个特殊得到识别的,我们不必回答那个是"什么"。(当然,充分解释对特殊的成功指称,如20世纪的研究所表明的,可不是一个小功绩。而黑格尔在这个论题方面是有他自己的重大问题。但那些问题触及时间和空间在他的自然哲学中的地位问题,这里不能做出探讨。)[25]而如在《精神现象学》中一样,黑格尔的观点显然又是,在这样一个例子中的

“语境”,之所以能够允许这样的成功指称,是因为一个业已达到、但也许尚未表达的质的区分,后者需要它自己的论述。如果“在那里的那个”可以是含糊的,则它之所以这样就是因为,一个图型已经被假设为是在位的,是它把桌子、书和计算机终端作为这些“不同”种类的事物识别出来,因而提供这个相关结构,在它之内,“那个”的信息并不充足;如果它不是含糊的,那么这是因为,适当的质的约束被假定了,这就使直接指称变得清晰。[221]而这样一个约束又要求它自己的解释。

事实上,我们可以看到,质的同一论题(主张事物“是”属于同一个范畴类型的根据论题)才是黑格尔所关切的(它将成为第三卷中的“普遍与特殊”问题),为此他指出,由于缺乏关于识别和区分之间关系的充分论述,这就使得出现他所称的单纯的“多样性”(diversity/Verschiedenheit)和无质上的区分的特殊性。而他认为这是一种完全不能令人满意的结果(或者,这样的数的同一不能够只凭它自身来理解,这种同一是寄生于某种质上识别的框架的)。也就是说,在这个文本中,黑格尔从不可能维持被设立的同一与外在差异之间的分离所得出的第一个结果是,存在有单纯的多样性,“对彼此也对其规定性毫不相干”的多样的环节(WL, II, 24; SL, 419)。在这个语境下,概念的分类就是完全“外在的”(可以预测,我们开始再次重复黑格尔的辩证法),是多样的特殊的单纯“相似性”或相对相似性或不相似性问题。又可以预测,黑格尔否认,能够存在有这样的与它自己的规定性“毫不相干”的多样性。他攻击所谓的多样性法则(莱布尼茨的法则),这种法则原本主张任何一个事物都是完全不同于任何其他事物的,而他认为这是一个不充分的阐述;他没有解释,事物要被首先认作为一个事物的逻辑条件。这片树叶也许不像其他任何树叶,但它的不同(distinctness)已经依赖它作为“树叶”的质的识别。“两个事物不仅仅是两个事物……它们是通过一个规定有差异的”(WL, II, 39; SL, 422;重点符号为笔者所加),而黑格尔所要继续

探求的就是,这样一种原始的"规定"(determination / Bestimmung)如何能够发生。[26]

再次,鉴于这种情境,可以清楚看出,黑格尔没有愚蠢地弄混述谓(predication)与识别(identification/同一作用)问题。虽然他的语言绝非精确,但他似乎能够主张,因为一个事物是由一个谓词来区分,它不与这个作为谓词的东西相同一,一个事物之是它所是的,可不是通过(在谓词上)不是(不同一于)它所不是的(一个普遍的项)。正如我在别处主张的,黑格尔一直关切的是本质的述谓[27];以我用于阐释这种关切的康德式术语来讲,这就意味着,他关切这样的要求,即在经验的现实的质的规定之前应该存在有一个为着识别的结构。这个结构不是完全被设立的,与它所能或所不能在经验中造成的区分毫不相干;也不是完全"外在地被反思的",好像这样的质的识别是抽象或归纳地得出的。反思的识别功能和区分功能之间的这种张力(作为任何对象之规定的思想的必要条件),正是黑格尔所开始讨论的,它产生一种"对立"(opposition/ Gegensatz),最终产生一种"矛盾"。

黑格尔现在告诉我们,"对立"是"一般的规定"(WL, II, 41; SL, 424)。或者,任何这样的规定(按我对规定的阐释),[222]它的发生只能是通过引入,黑格尔在此所称的,"肯定者"和"否定者"之间、思想的始终必需的自发的设立和"否定者"(那些外在地要求这种设立的差异)之间的一种对立。之所以存在有一种"对立",是因为在反思的自身理解之内,不存在有什么办法,来具体指定被设立者和外在的设立者。一种质的同一能够被设立,它将把基本类区分于所有其他类,这就做成,仅当所有其他类已经以某种方式被理解为这一类的否定者。并且,它们能够是这样的否定者,仅当所要求的质的识别已经在进行。[28]同时,黑格尔也持续改变,这种自发性与接受性之间的关系的康德式图景的固定性,为此他再提醒,任何这样的设立已经预设了要求这种设立的那些差异,而这样的差异之能够被把握成这样,

又只是通过先行的"被设立的"概念。这一事态便引入了将会出现的反思的充分性这一标志性问题。正如"无差别"是"存在逻辑"的结束问题(未能把某物与它者区分开来,除非是以无差别的方式),现在同样,一种彻底的相对性也注意到,立场与被假定要否定该立场的东西之间的对立的关系。[29]

用非黑格尔的术语来讲,基本的观念就是,将会出现的针对理论化或概念化(即反思)的约束,即关于什么可以是一个成功地"本质规定"(essential determining)它的界限,这本身就是某种先行反思的一个产物;理论化和概念化自身已经受到约束它的、某种预设意义上的规定的"差异"的指导。黑格尔在此引入这种意义上的肯定与否定的相对性,我想他是要开始指出,他所关切的识别依赖某种全面的、发展的理论(这又是康德所称的先天综合的等价者),这种理论能够建基并捍卫一种方式,是从这种方式,这种潜在的相对性得到克服,而反思的恒久地相对的区分也能至少在某种意义上被规定。用更广义的术语来说,黑格尔在此所试图做的是要演证,他的一个经常重复的主张成立的原理,即"思想"与它自身处在一种永恒的"对立"之中。正如我们一直看到的,鉴于不可以再像康德那样在经验性直观或纯粹直观中"定锚",这就恰好是我们所期待的结论。决不是说,这样改变康德的理论会为一种纯粹地设立的独断论、一种不受这个世界挑战的自满足洞开大门,相反,在黑格尔看来,思想的反思的或自意识的本性使得这种选择成为不可能。任何"设立"或识别,只有通过它的预设或它规定地假设的"差异",才是可能的。它于是就必须总是"否定"或削弱它的结果,因为它自己意识到这样一种限制,至少在反思的这个阶段上可以这样,而无需用某种标尺规定这样的矛盾或不稳定性应该怎样得到克服。也如我们已经看到、并且将在下章详细加以考察的,黑格尔理解的这种对立的发展的循序渐进的本性,包含一种逐渐成长的对它自身的自意识,对思想自身和它的发展的本性的自意识。[223]这条发展路线,穿过各种形式的不充足的实在论、设

立的观念论、内在的观念论,就是这样一个"元路线"(meta - line)。我大致主张,黑格尔将在第三卷努力指明这点。

我在此主张,黑格尔的矛盾概念的意思是指相对性,因而也是指一种无规定性,这种无规定性注意到,任何为一个被设立的规定或质的识别(或康德式的概念)具体指定区分的反思性努力。也就是说,回顾来看,鉴于如下的主张,即一种被反思的存在观,是"直接者"的"中介"使这一直接者成为规定的直接者所必需的,同时,"本质"的这样一种具体指定在某种意义上独立于这样的直接性、是自律的、是规定性的一个条件,这样,第二卷的话题就是这种反思的中介的本性了。不过,任何这样的分类或被设立的法则,都要求有信息的区分(informative differentia),这种区分能够有效地把这样一类事件对比于所有其他事件,对比于所有可能种类的经验对象(可以说是一个因果的序列,而不是一个客观的、不过在因果上并无联系的序列)。但这要能够发生,仅当已经预设,各个相关的类已经得到具体指定,而且,简单来说,我们仍不知道那是如何发生的。若没有这个论述,我们就始终在"否定"我们自身:任何被假设的设立,实际只是一种预设,任何被假设的区分,都仰赖某种隐藏的设立。或者,黑格尔继续说,必须进一步探索的是,"本质的自存性"观念的不充足性。简言之,那算作为现象的被反思的本质的东西在变化。这便引入了"矛盾",因为黑格尔如此坚称,有关本质的主张的真都是相对于全面的理论而言的(这种理论他随后就将引入,作为"建立根据"的理论),这样就使反思成为可能。也就是说,黑格尔论述我们最终如何明显认同某种如"S 是 P"和"S 不是 P"的命题,他的论述取决于,他把每个命题都解读为,具有这种"逻辑形式",即,"S 是被反思地规定为 P",而这在本质上就是作为,提供 S 作为 S 的识别记号。但鉴于一种完全的根据是不可获得的,黑格尔假设,S 也能够被反思地规定为非 P,只要给定某种其他的建立根据的理论。由于对 S 自身的诉求并不存在于某种反思结构的外部,所以,S 自身必须被说成是(是在

反思上、在本质上规定地作为)P 和非 P。并且,即使黑格尔喜欢大吹他钟爱不稳定和矛盾,这样的修辞华丽的段落也不应掩盖如下的事实:黑格尔把这个结果看作是一个问题,是它在观念的重构规定的思想的可能性时的一个不可接受的危机。[30]在一个近乎完全不可理解的段落中,他引入这种"进展",他写道:

> 就自身持存的对立所做的排斥性反思,把这个转变成一个否定者,转变成某个被设立之物;它因而就把它的这种首要的自身持存的规定、肯定者和否定者,归结为单纯的规定的地位;被设立性,由此被做成一个被设立性,它已经完全回归到它与它自身的统一;它是单纯的本质,但却是作为根据的本质。(WL, II, 52; SL, 434)

为了避免黑格尔所称的"单纯的被设立性",或同等可能的不一致的规定的不稳性,本质就必须被理解为根据。[224]在《百科全书逻辑学》中,黑格尔以一种不同的方式提出这点,为此他主张,本质现在不是"向自身之内的抽象反思,而却是向一个它者之内的反思"(EL, 248; EnL, 175;重点符号为笔者所加)。或者,我们发现,一个事物,当它被分离地思考("向自身之内被反思")或只是通过纯粹理性所设立的分类图型时,它不能在质上被识别,因而也不能是经验的一个可能对象。那种图型要能成功,是通过它所识别的、与这个事物的同一相关的区分,这些区分就为这个事物的同一建立根据,并作为对它与它者的可能关系的一种反思的表达的基础发挥作用。

一如往常,这个主张是如此抽象,以至于不大可能清楚看出,黑格尔在此推动的方向。不过,尽管这些评论带着学究的口吻,还是又有可能从这些主张中取得某种意义,只要我们记得,(1)黑格尔的论证的余下部分旨在提出一种"实存事物"理论,它们始终以某种规定的方式在另一个中建立根据,只是为了可以被构想为这类实存着的事物。这样,与在此一直采取的研究进路一致,某个其他事件或事

物,就不可以算作一个对象的根据,黑格尔最后所称的法则或原则才可以是根据,因为通过它们这个事物才能被"思考"为这个这样的事物;(2)一个有根据的存在,是一个"现象"(appearance/ Erscheinung),是它的根据的一个也许并不充分"现实的"显现;(3)充分掌握本质和现象、掌握根据就如有条件的或有界限的对象一样是条件和有根据的,这种掌握便是"现实"(actuality/ Wirklichkeit)之所是。也就是说,我们要记得,第二卷余下部分的方向再次引出,我们所熟悉的康德式口吻,虽然是它经过改动的黑格尔版本:实存的"有根据性",在某些条件下,使得它们是"现象",不过,如果真正这些条件例如因果原则的客观性,我们或许就能避免得出这样的现象是不实在的推理;事实上,它们构成所存有的唯一可能的"现实"(按照法则的必然联系)。并且,或许可以推测,如果一个充分的根据能被规定,那么,反思结果的相对性、它的矛盾性,就能从某种方式"被扬弃"。(也就是说,思想的必然地发展的本性可以得到公正对待,而无须导致简单的相对性。)

鉴于就黑格尔对他余下的本质评论的表述所做的这种一般勾勒,我们可以看出,它在这种语境下引入根据,是立足于许多主题,这些主题,自耶拿最早的阐述以来,对他的观念论就很重要。即使关于这些段落的观念论维度的这样一种主张也许听来奇怪(鉴于这一部分的标准形而上学解读),所有这一切也就不会动摇。我主张,如果不能牢记前面的黑格尔论点的方向,这些段落就会遭到误读。也就是说,虽然第二卷许多内容继续借重"客观论的"根据概念(仿佛黑格尔在先天地推测,形式、力量等等的自在本性),这些根据又以建立根据的原则为条件的情况,在这个文本中越来越明显,以此方式,它就为向着作为唯一真的或"绝对的"根据的"概念"的过渡在做准备。并且,正如我们从本书一开始就看到的,[225]黑格尔以明显属于康德的术语,把这种根据描述为,统觉的先验统一(而不是绝对精神的创造行动)。

这样一个方向对根据论述的意义在于，我想我们在看待这个论述时，从一开始就应当由康德的术语出发，也从经过适当改动的黑格尔耶拿时期的修正出发。也就是说，如黑格尔只在后来才说明（WL，II，227；SL，589），这里的根据，与康德的纯粹综合具有同样的地位，因此根据最终（虽然显然不是最初）是一种必然的主观的活动。[31][事实上，除非这样阐释，否则就不会有连贯的方式来理解黑格尔频繁提到的形式的“活动”（activity/ Tätigkeit）或形式和质料的“运动”（movement/ Bewegung；WL，II，73；SL，453）。][32]或者，一个事物是在它的可能条件中建立根据的。（如沃斯所指出的，这又已经与康德不同了。对康德来说，一个纯粹的综合自身必定是在纯粹直观中建立根据的。对黑格尔来说，一种综合的唯一根据是另一综合的结果。或者，如以前频繁出现的，黑格尔试图以一种自立根据的思想概念取代康德所依赖的纯粹直观。）[33]一直以来，我都把这认作为依赖具体的否定先行的“纯粹综合”努力。对反思来说，或对知性的固定的对立来说，这个主张似乎是一种不可解决的矛盾，这一矛盾介于如下两者之间，“外在的”和“被设立的”、“差异”和“同一”、“直观”和“概念”、或“现象”和“本质”。（它之所以是一个矛盾，是因为这样的对立是在根据表述中被识别的，就如在康德的最高“建立根据”的原则中被识别一样，这个原则是说，“经验的可能性条件同时也是经验对象的可能性条件”。）并且，这样的反思性对立的崩溃意味着，开始有可能把这样的对立理解为同一，同时又承认这样的差异。

黑格尔本人表示，这样的思辨对立就是他想要能够最后开始他关于根据的讨论的地方，为此他指出，维护一个依靠纯粹反思的同一或抽象同一的根据的主张是空洞的。在这一情况下，一个人淹死的根据就在于，这个人是这样构成的（constituted / eingerichtet），他就是不能在水下生存（EL，249；EnL，176）。另一方面，当差异被引入这种主张时，当根据真正不同于被建立根据者、因而它提供了一个真正的解释时，前面讨论的那种相对性也就被引入了。为提出这一点，

黑格尔以偷窃的"根据"为例,他指出,有多少因素也许是与把它作为偷窃来解释或为之建立根据相关的。他说:

> 侵犯产权毫无疑问是决定性的视点,在它面前其他视点必须让步;但这个决断不能基于根据法则自身做出。(EL, 250; EnL, 177)

(我要指出,在他的例子中,黑格尔直接假定,正确根据的问题,如前面阐释的,是正确的"概念根据"问题,[226]也就是行动被正确地理解为"偷窃"所必需的那种描述。)他进而用概括并指出第二部分余下部分的方向,也就是什么将最终地和可辩护地允许这样一种决定,他又是用我们以前提到的术语:

> 一方面,任何根据都是足够的;另一方面,没有根据足够作为单纯的根据;因为,如已经说过的,它仍然缺乏一个内容以自在自为地被规定,因此就不是自行动的(self-acting/ selbsttätig)和生产性的。一个这样自在自为地被规定并因而是自行动的内容,以后就将作为概念出现在我们面前。(EL, 250; EnL, 177)[34]

这里所指的"自行动"显然把根据论述,同黑格尔关于智性自发性的一贯主张以及也同该主张一直以来对我们所产生的一切"自规定"问题,联系起来。

在他明确处理这一论题之前,他发展了基本的本质逻辑的结果,为此他确证和扩展前面提出的阐释。由于我认为这种阐释进展到现在,已经代表黑格尔在整个第二卷中所想主张的观点的核心,所以,我现在只想简要指出,第二卷余下部分的思路是如何推进的。

四、现实

黑格尔在第二卷第二部分一开始就以一个新的术语“实存”(existence/ Existenz)概括种种结果。(参见商务印书馆中译本下卷第117页以下。该译本将 Existenz 译为“存在”。——译者注)我们现在知道,“任何实存的东西,都有一个根据,也是有条件的”,“实存不能仅仅被思考为是直接的”(WL, II, 102, 103; SL, 481, 482)。但同时又不能说,就是因为我们没有办法接近一个自在的“直接的”根据,所以根据的中介才是无规定的,要么完全被设立,要么外在被反思,在任一情况下都崩溃为它的它者或矛盾。[黑格尔摆弄这样的概念:根据向一个“深渊”(abyss/ Abgrund)的“坠落”(downfall/ Untergang),以此引入考虑这一话题的需要,即我们如何规定一个拟设的根据和它要为之建立根据的规定的实存之间关系的本性。]也就是说,黑格尔开始探索,是否存在有一些约束,约束什么可以算作为这种一般的建立根据关系。在这样做时,他以一种有趣的方式把“自在之物”的观念看作是实存对象的一个根据。他的评论重要的是在于它们如何有助于揭示,黑格尔考察这一话题的方向。黑格尔拒绝自在之物作为一个根据的观点,他论证说,它要么是不可知的,因而与它应要为之建立根据的规定完全“毫不相干”,要么虽然不是毫不相干的,但却是这些规定的具体根据,因而既不是不可知的也不是完全“自在的”(由于是具体的,所以这样一种根据自身是被建立根据的),这时,他做出两个评论,暗示他自己的自理解。他把康德的主观观念论对比于他所称的(并显然意在确定的)“自由意识”,对此他说:[227]

> 按照它,我把我自身了解为普遍的和不受规定的(undetermined),把我自身同那些杂多的和必要的规定分

> 离开来,为此我把它们认作是对我来说外在的某物,并且仅仅属于事物。在这种对它的自由的意识中,自我(the ego)对它自身就是这种向它自身之内被反思的(己内映现的)真的同一,它就是自在之物所应该是的。(WL, II, 111 - 112; SL, 489)

这里黑格尔再次指证,他所认为的根据的最后可接受的候选者,即自身与它自身的关系。这种"自由的"自身关系,就作为自在之物所意指的东西来起作用(即作为"无根据的根据")。但是,在这种自由的普遍的、(最初)不受规定的性格与外在的"仅仅属于事物"的东西的杂多和必然的规定之间,黑格尔也作了显著的区分。就同他拒绝一个完全设立的反思一样,黑格尔也拒绝认为,自身作为直接实存的对象的某个生产性的根据;自身只是在实存中"显现"(shining forth)的本质的一个根据,或现象(appearances/Erscheinungen)的一个根据,而作为这样一个根据,它不在任何意义上负责形成被建立根据者的所有杂多特点。

黑格尔仔细指出,所谓"现象",我们不应该把它理解为映象,或某种依赖主体的状态。被反思的对象本身,必须被思考为一个现象,而不是对象也许可以产生的状态。任何对象,要被把握为这样一个对象,仅当它作为被反思的对象;作为由思想"得到本质识别的"对象,而如我们已经见到的,最终作为由思想建立根据的对象,以思想条件的对象。由于这一反思条件作为一个对象之是一个可把握对象的一个必要的概念条件(这个条件即一个"规定反思"),所以,它不是"外在"于对象的,不是在现象背后或在现象底下的一个本质。但,由于对象只能被把握为服从这些条件的对象,并且由于这样的条件在这一点上自身是不完整地被规定的,所以,这个对象"仅仅"是一个现象。因此,现象的一般定义是,"实存作为本质的实存就是现象",在这种现象概念中所暗含的限制是这样解释的:

> 某物仅仅是现象——这是因为，这样的实存仅仅是一个被设立的存在，而不是自在自为的存在者(a being in and for itself/ an - und - für - sich - Seindes)。这构成它的本质性，而为在它自身之内具有反思的否定性，这也构成本质的本性。(WL, II, 122 - 123; SL, 498)

这里提到所谓的通过最后把它们理解为自在和自为的存在来超越对象的“显现”性格，这又引入“逻辑学”的最终主题——黑格尔关于“思想的自由的自身关系”及其客观性的充分说明，而这里提到反思的“否定性”则是指，反思事实上仍然处处以它还没有卸载的预设为条件。[在这一文本较为靠后的地方，黑格尔区分了他所谓“以思想为条件的对象”的显现的或现象的性格其所指的意思，为此他把康德的立场与他自己的观点相对比，康德的立场，在黑格尔看来，是把这样的现象性界定为*唯独*这种条件性的一个结果，因为范畴“仅仅是起源于自意识的规定”[228]，而黑格尔自己的观点则认为，“智性的认识和经验”具有一个“显现的内容”(appearing content/ erscheinenden Inhalt)，“因为范畴自身只是*有限的*”(WL, II, 227; SL, 589)。]

所有这些似乎使得，要解决康德与黑格尔之间的这种争议，也就是康德主张经验的有条件的、有限的、因而在此意义上的观念的性格，而黑格尔则主张“思想”作为“根据”的完整性、“无限性”和绝对的性格，这就取决于他们对在经验中的“不受规定者”的不同理解。在下章中，这恰好就是我们将会发现的东西：黑格尔整个讨论的结构决定于康德的这个分析，即理性上升到无条件者的“主观必然性”。

但在转到这个话题之前，黑格尔最后开始提出一个更清楚也更直接的阐释，说明什么已经成为这种“所要求的、规定地被反思的本质性根据”(这是把一切都打包到一个短语里)。它之所以更清楚，是因为根据的观念论的、概念的性格开始走到前台；它之所以更直接，

是因为话题转移到那些黑格尔的独特术语稍弱的论题。

黑格尔把认识表象的所有可能对象以及思想的可能对象，理解为“现象”，因为它们必然被把握为，是以一个既不完全被设立也不外在被反思的概念结构为“根据”的或以之为条件的，因此在分析的这一点上，它们是无规定的，有限的，在此之后黑格尔写道：

> 现象现在进一步规定它自身。它是本质的实存；实存的本质性区分于作为非本质的现象，现在这两个方面进入到彼此的关系中。(WL, II, 123－124; SL, 50)

这里引入的一个现象的本质方面和非本质“方面”(sides/Seiten)之间的“关系”概念，应该推动黑格尔的论述向前前进。若没有这样一种关系，现象的本质的现实的规定，就必须包含某种被设立的“形式”，或“种类”，或质上同一的基底，它们的功能只能是，作为规定的现象即对象的特殊实存的一个根据，作为一个无差异的“彼岸”。这样一个根据能够建立为之根据、能够说明，比如，这个水与这个液体形成一个复合物，这就只是因为，能够做到这样是属于水的本质。否则，这样一个本质也许就是完全外在地被反思的，是所观察现象的一个单纯总和，而作为解释术语(explicans)的本质也许就只相当于主张，迄今没有观察到水是不能形成这样一个复合物的。由于黑格尔认为他自己已经指明，这两个解释选项，都不能算作所要求的根据，所以他现在指出，在这些选项中所缺乏的是，一种关于“本质的”和“非本质的”东西之间规定的关系的论述，因此他引入两个主导他第二卷余下讨论的概念，“法则”和“关系”。(法则/Gesetz，商务印书馆本译作“规律”；关系/ Verhältniß，商务印书馆本译作“对比”。——译者注)他现在主张，只有当根据被理解为法则，而法则也从对象间的现实的、可能的和必然的关系来构想的时候，[229]一个对象的一种一致的、规定的思想所要求的概念根据，才能得到理解。

这里引入“现象之间的合法则的(lawful)关系”作为本质，就应该

让我们回到本质问题的前面所有阐述,并提出它们的解决。也就是说,由于本质现在被理解为关系的法则,黑格尔就能主张,“现象和法则有同一个内容。法则是现象向它自身的同一之内的反思”(WL, II, 127; SL, 503)。或者,他现在已阐述了他对这种起初复杂的主张的版本:现象是本质的“显现”,本质是它显现在现象中。一个对象或事件是其所是的一个本质的概念条件或根据,就是法则;一个事物被理解为它是其所是(在从实在论的本质语词向现在熟悉的观念论语词的转变中),是通过在它与其他事物的可能的和必然的关系中来理解,通过说明这些关系的法则。这样一个本质,即法则,不是某个背后的基底或始终在现象之中;所存有的只是现象,但它们是通过那些规定的方式而成为规定的现象,也就是,它们是在与它者的合法则的关系中来理解的。(并且,这样的法则的不完整性和潜在相对性又使得现象是单纯的现象。)或者:

> 因此,法则不是超出现象的,而是直接地现存(present/gegenwärtig)于它之中;法则的王国是实存或现象世界的稳定图象。但事实却是,这两者形成一个单一的总体性,实存的世界自身就是法则的王国。(WL, II, 127; SL, 503)[35]

(因此,试图按照某个人的性格来理解他的行为根据,这不应被理解为参照一个独立的基质。从一种性格或“基底”来理解他是必要的,但这种性格只能通过理解他的行为间的关系而得到理解;他不是单纯地与他的行为同一,而却与那些行为的总体同一,只要这些行为自身揭示出一个模式或法则,能够用来建构一个可能的规定的总体性。)

然后,黑格尔进而考察,这样的“本质关系”的可能的具体指定,他先从整体/部分的关系、“力”与力的外在化的关系出发,后来又从实体性、因果性和交互性出发,然后,他试图演证,这些概念所帮助具

体指定的模态关系的统一性，这样，重要的是在我们结束这种第二卷的阐释时指出，以前所识别的观念论主题，有多少是黑格尔认为他自己已经建立的。正如我们一直指出的，虽然这样的关系法则，作为对象的规定表象的本质规定或条件发挥作用，它们是反思的产物，是思想的自意识的自发性的产物，但这个事实并不意味着，黑格尔就认为，这样的结果对这样掌握的相关项，用他的术语来讲，是“毫不相干的”。首先，黑格尔明确拒绝一种完全设立的反思模型，他总是强调，“现实”包含有：本质与现象的规定的同一，[230]或包含有：所投射的某个法则与该法则在说明“实存”对象和事件方面取得的现实成功之间的某种具体的关系。如我们在第三卷中将看到的，黑格尔的观念论仍然是相当根本的，因为这种观念论主张，将可算作为“成功”的东西，其自身就是一个“为自身所规定的概念”，但这不会意味着，某种理论的投射的产物，虽然不足以为经验性地偶然的特殊所规定，却还占有某种自律的地位，对现象的“实在的”世界毫不相干。首先，存在有这样一个规定的世界，它仅仅作为以这样一个根据为条件的世界；但其次，虽然这样一个条件是某个对象的“识别”所必需的，但任何拟设的特殊条件在此阶段上还是“有限的”，在它建立根据的功能方面仅仅取得了不完全的成功。由于黑格尔已经用他的语言把现象和本质如此紧密地联系在一起，所以，识别它们、识别这种不充足性的本性、或识别内在的自否定，这都不能是直截了当的经验性的不充足性，而却是说，无论他对这种不充足性的解释将在多大程度上依然包含“思想的自身关系”等等诸如此类的全部语言，我们现在也知道，只有在它之中的这种思想的自身关系，才能够把具体的现象彼此关联起来。这一主张所指的确切意思尚有待确定，但它在整个第二卷中关于本质和现象不可分离的长篇论证，是我们在探索这个概念时所必须要牢记的。

所有这些正好就让我们回到黑格尔的全部观念论的核心论题。他如何能够主张“思想”的一种自律或自规定，而又仍然能够解释，

(1)这样的“思想”的规定性和(2)这样的规定的客观性？我已经主张,它在(2)上采取一种本质上属于康德的策略,它在《精神现象学》拒绝观念论的一种怀疑论—实在论的替代理论是如此,在“逻辑学”第一卷论证实在论的存在论在概念不相连贯时也是如此。但是,这样一个阐释当然不会使黑格尔认同这种观点:任何非派生的概念地相互关联的结构,在一个足够基础的层面上,也就是完成在思想中的某种规定性,就能够被说成是客观的。我们现在也许知道,他所展望的这种思想的自律,不是作为某种设立反思,而是作为自规定、在它试图成功地为现实的现象的总体性建立根据的努力之中的自规定,这种努力也必须在某种方式上能够受到“实存”的约束,但是,所有这一切仍然不能告诉我们,反思的这样一种要求如何将要得到完全满足。到现在很清楚,为什么康德依赖直观形式和他的图型论这在黑格尔看来是不可接受的,也很清楚,有关概念的规定性的某种内在论或总体论就展望在前,但是,到目前为止,所有这一切仍然是相当程序化的。

在《百科全书逻辑学》和《逻辑学》后来的章节中,这一问题是通过明确参照合目的性或思想的目的性发展问题而引入的,这种参照又再次引入康德式的主题,这次就是“无条件者”概念。在《百科全书逻辑学》中讨论“力以及力的外在化”的关系法则的逻辑时,黑格尔开始指出,在他批评这种关系的形式的缺陷时,他所认为的充分让人满意的概念条件是什么,[231]他提出,某种特殊的力的始终为条件所约束的本性,即它是某种其他的力的外在化的产物本身,这种本性限制了这样一个概念的解释力量。为求一个充分的解释,黑格尔暗示,我们需要一个概念,它是在“自在自为地有规定的”,或是一个“概念”(notion/ Begriff)和一个“目的”(end/ Zweck, EL, 270; EnL, 193)。为求后面这个无条件的条件,我们又需要一个目的自身不是有条件的,而是“在它自身中自规定的”(das sich in sich selbst Bestimmende)(EL, 271; EnL, 194)。于是,就如在康德那里一样,理性被说成是

在无可避免地寻求(作为一个目标或目的的)无条件者;但与康德不同,这样一种寻求并不终结于二律背反和谬误推理,而却终结于这个“概念,亦即主观性或自由的王国”(WL, II, 205; SL, 571),它构成一种绝对的而非虚幻的“上升”(ascent)。

[232]

第十章　黑格尔的理念

一、概念的概念

在《逻辑学》"一般概念"的评论中，黑格尔引入第三卷的中心话题："概念的概念"。[参见商务印书馆杨一之《逻辑学》译本下卷第239页以下。概念的概念(The notion of the Notion)这一措辞在第246页。本章译concept时，有将英文标出的情况，以区别于Notion。——译者注]他对此话题所涉内容的评论全都表明，这一卷所包含的内容，就是决定性的讨论和辩护，他关于所有"现实"的必然的"概念性"主张的核心。并且，一旦引入这个话题，他就坚持本书所一直强调的这种论题版本：

> 概念，当它已发展成为一个自身自由的具体实存(existence)时，无非就是我或纯粹自意识。(SL, 583; WL, II, 220;这段重要，它的德文原文是：Der Begriff, insofern er zu einer solchen Existenz gediehen ist, welche selbst frei ist, ist nichts anderes als Ich oder das reine Selbstbewuβtsein.参见杨一之译本下卷246页。——译者注)

当然就是在这一段，黑格尔把他自己的概念论述与康德的统觉学说强烈地关联起来，从第二章以来我就在强调这一段，把它作为一个定向的点；也是在这一部分，他给出他自己观念论的最简明的阐述之一：

> 因此对象是在概念中具有它的客观性的，这是自意识的统一，对象就是被纳入这种统一之中的；因此，对象的客

观性，或概念，其自身就无非是自意识的本性，除了我自身以外，就不具有别的环节和规定。(SL, 585; WL, II, 222)

我们因此应该在这卷中发现，从这些主张出发，思辨地和观念论地解决那些问题，也就是这样的概念性的唯理论和经验论论述(第一卷)所固有的问题，以及第二卷的外在反思和设立反思论述所详述的各种有限的观念论的不充足性所固有的问题。并且，这个解决又将是从"自意识的统一"来解释黑格尔式的概念，这种统一是黑格尔有关思想自规定的奥义难明的主张的原始来源。这个解决也将更清楚地说明，存在逻辑和本质逻辑的不充分性，乃是这种自发自意识在那些立场的可能性方面所发挥的作用未受认可、在这些立场之内也不可能受到认可的一个结果。[1]

为使这一规划能够成功，黑格尔将必须解决它在把握康德的先验逻辑时为他自身所提出的问题。如我们一直看到的，康德有关自发性与统觉的主张已经被转化为，一种有关纯粹思想的"自规定"本性甚或无限自相关的本性的主张，而他有关统觉的必然统一的主张则已经被转化为，[233]一种有关任何可能概念的体系的或总体论的"辩证的"相互关联的主张。因此，不仅这些转化在第三卷中必须得到最后解释和辩护，而且黑格尔还必须在这样做的同时，解释他有关"逻辑学"在绝对理念的概念和实在的"同一"中完成的主张。

在《百科全书逻辑学》对概念的第一组评论中，黑格尔怀着他那典型的胆怯，把我们引向这样的问题。他宣称，概念是"自由的，自为地生存的威力"(substantial power/ Macht)，它是"在它与它自身的同一中自在自为地被规定的"，于是问题就在于理解，他现在开始更频繁提到的概念的"生命"所指的是什么，这一术语它在第三部分中最后引入，来帮助解释他所谓的这种有机的自规定和自实现。

概念的这种"自在自为地被规定"的本性，就以前提过的概念的

内容问题,它最后要求清偿本书阐释早该还清的解释债务。在前面讨论"逻辑学"的章节中,我在理解这种有关概念的内部发展即"思想的自身发展"的主张时,一直是从黑格尔对康德的自发性和自意识主题的把握出发。这最初代表一个否定的论点:认定黑格尔持一种"概念框架的观念论"(conceptual scheme idealism),这种观念论试图非经验性地而且不带形而上学实体承担地论述,任何概念框架的规定性和合法性。更肯定地说,这是在认定黑格尔持这种观点:能够理解并能够合理主张某种拟设地绝对的、分离的"概念的"候选者的正当性,这种能力可以被指明为失效,除非这个原始概念透过理解另一个这样的概念、而以某种方式得到增补或扩展,而后一个概念原本开始会被认作一个不相容的供选概念,而且还有除非,掌握这种关系,就是"论述"这样一个被扩展的概念、亦即理解它和它的充分性其所相当的全部。[2] 黑格尔现在已经将如下事实提升到明确状态(即达到自意识):各种基本类型的论述给予,就是仅仅"在思想的自律发展过程之内"它们的所是。康德的统觉主题,就产生支持这种发展的自律的极端主张,而拒绝康德所依赖的直观,这样也就极为借重如下主张,即思想能够从发展上规定它自己的客观概念,而且在这样重构一个主体对可能对象的概念规定时,就存在有某种类型的循序渐进的自否定。这种内在性,就是黑格尔现在以某种"有生命的"、尤其是合目的的总体性模式所开始讨论的东西(EL, 307; EnL, 223)。这样一个内在的、发展的理论,如我们以前已经见到的,黑格尔要用它来取代康德的"定锚"即纯粹直观,虽然它晦涩而且存在限制,但它是黑格尔那里最富启发性的东西。[它在此说道,它是"绝对观念论的立足点"(EL, 307; EnL, 223)。]

因此,除了最后论述怎么会有这样的必然的概念性存在于一个对象的任何成功的、"认识着的"规定中,以及把这种经验性地独立的层面看作以某种方式"自校正"这所指的意思是什么,[234]前面勾勒的这种阐释情境也引入许多其他问题,它们长期以来困扰着黑格尔

的阐释研究。这是因为,黑格尔不仅主张,这种完全“自立根据”的概念之间存在有这样的非标准关系,而且他还需要最后解释他的“绝对观念论”的中心主张,即“在真中所存在者”是概念。理解到这个主张,即是绝对理念的最后“实现”。对许多评论者来说,如从第三卷来理解这种主张,这就要求,评价黑格尔如何在根本上拒绝有关概念(concepts)以及概念和特殊性之间关系的标准观点。按这些人的意见,黑格尔能够提出这种有关概念的主张,是因为他相信,概念不是抽离的形式,亚里士多德的第二实体(secondary ousia),也不是康德的主观形式,综合的规则。(并且,引用与黑格尔最为对立的立场来说,它们显然不是“单纯的专名”。)但是,概念规定它们自己的例子,甚至是与这些例子“辩证地同一的”。不消说,这个古怪的主张难以解释,更难以辩护,但它看来至少让黑格尔去认同这样的观点,要么,特殊不过是概念间的辩证关系(在这种情况下,它们的特殊性是不可能去解释的),要么,可以在某种方式上指明,存在有某种概念要求是这些和那些特殊所必需的,因而一个概念之本性的一个不受经验性规定的结果就规定大范围的自然世界和人类世界。[3] 自分析耶拿的材料以来,我一直提出一种不同的解读,来理解黑格尔对概念以及概念与特殊的关系的观点,该种解读现在必须也应用到黑格尔就“具体的普遍”所说的东西上。

而这个问题把我们带回一个一般论题,即黑格尔关于思想自规定的过程的元层次论述,这是第三卷讨论议程上的论题。如果任何现实对象的规定的思想都预设某种概念的结构作为它的条件,如果我们知道“存在逻辑”和“本质逻辑”所固有的概念结构的限制的某些信息,又如果这些限制主要源于缺乏自意识反映在那些结构中,没有自意识到自律,没有自意识到这些结构本身的规划的可能性所要求的、思想的独立的自发性,那么,我们也许就为这种最后的思想的自意识论述做好了准备,在这里,主题即是思想自身,也就是存在与本质的各个环节以何种方式才被视为这个自律的过程中的环节。

我想我们大致可以这样解读，黑格尔最浓缩的观念论表述，即“绝对理念”这一部分。（参见杨译本下卷第529页以下。——译者注）在明确这样去做之前，我想把这一部分放在一定的语境中，为此就要讨论第三卷的结构，尤其其中一些章节，黑格尔在那里似乎认为，思想在某种程度上解决了它为它自身创造的“分裂”。也就是说，在这一卷中存在有两个讨论“解决”的章节，它们应当帮助阐明，黑格尔如何看待概念的自意识的“解决”，或用他奇怪的语言来说就是，思想与它自身的同一，就是这个同一使绝对理念的讨论成为可能。这些章节就是，推论（syllogism/ Schluβ）和目的性（teleology /Teleologie）的论述，[235]主观概念和客观概念讨论的结论或解决。

二、主观的概念

在他对“概念学说”涉及广泛的讨论中，黑格尔说到很多关于他那个时代三段论逻辑的情况，甚至说到，这种理论的一些方面以何种方式决定性地塑造了科学和科学哲学各个方面。但就我们的目标而言，第一部分的重要之处在于，它如何开始引入黑格尔结尾处的绝对理念讨论。在那一论述中，他必须努力调和他的观念论的两个成分，他一直强调这两个成分，而在某种程度上它们之间是对立的，它们就是：概念的发展的根本内在性和这种发展的规定性。只有借助论述这种规定性，我们才会知道，《精神现象学》的如下要求是如何被满足的：即一种自规定的（self - determining）概念结构，这一结构的规定内容可被理解为构成“现实”，而不仅仅构成“可思考者”。

如在《精神现象学》中的情况一样，黑格尔论述思想的基本的自身转化的内在连贯性、它的规定性、以及这种规定性在某个层面上的客观性，不是指望思想的起源或根据，指望外在于思想的任何东西，而是指望它的目的。“理性”，它在《精神现象学》的序言中已经告诉

过我们,就是"合目的的活动"。因此,第三卷前两部分最具有意义的就是,黑格尔以怎样的方式发展一种思想路线,这种路线将会明确引入逻辑的发展自身的问题。也就是说,黑格尔必须更具体去解释的只是:在到此为止的《逻辑学》(SL)中已经潜在地发生了什么,又怎么会出现这样的情况,即任何主体,作为这样一个主体就必须依赖对象的某种最小的先天概念(最初就是存在概念),它要能够规定的运用这样一个概念,除非它是以《逻辑学》所描述的方式循序渐进地得到发展的。很清楚,思想的自规定进展的这种观念化论述,预设"思想对它自身的不满"的一种合目的性,也预设这种不满的潜在解决,这就必须独立地获得解释。如前面指出的,这个论述的部分内容开始于前两部分的结束章节或讨论解决的章节。在那里,我们可以考察"概念"在"推论"中的假设的实现,然后再考察客观概念在"目的性"中的实现。

我们起初也应注意这一话题多方面的重要性。首先,它引入了真正黑格尔意义上的总体性、整体、理性在它自身内的完成,这一完成应该最终可区分于人们常常要他担负的那种客观观念论。[4] 回到前面提到的概念-实例问题,这就应该意味着,黑格尔名声不佳的有限特殊的"实在性"讨论,是一种"观念论的"讨论;[5] 他是在主张,它们的具体特殊性、它们之所被认作是者(what they are *taken* to be),依赖"概念的发展",亦即规定地思考该特殊所可获得的概念资源;[236]因此,这样一个特殊之"真的所是"者,就应当从这种发展的目的、即从理性的发展的完成来理解。这就是"整体",与之相比,特殊自身,在这种弱化的意义上,就是"不实在的"。[6]

再者,黑格尔同样名声欠佳的规定的否定论述,主要依赖这样一种发展概念,正如我们在许多不同情境下已经见过的那样。主张某个立场或其他立场的不充足性没有导致该立场的单纯的不充足性、而却已经是它的后继者的一个规定的指示,这就要假定,这种不充足性要能得到识别和确证,仅当在某个规定的概念中潜在地存在有某

种完全充足性的标准,这样就使得,"经验到"或"逻辑地规定"未能满足该标准时候的失败,这种经验或规定能够更多规定地告诉我们,它是什么(因为它也许是相对潜在的而不被认作是这样),也更多规定地告诉我们,鉴于出现了这种特殊的失败,再如何去满足它。也就是,如果这样一种目的性能够得到解释和辩护,上述一切说法就成立。这一话题也许就会完成黑格尔的观念论规划。某个概念或概念结构的理性充足性这一大问题,我们已经看到,在黑格尔那里应该是一个内概念的充足性问题,它不为起源或"彼岸"之物所规定。但是,那回答的是理性充足性问题,而不只是关于某个或其他替代方案的充足性,这就仅当,存在有某种方式来理解概念的这种连续转化,这种方式能够捍卫发展的主张(特别是说明一个特定发展的主张)、捍卫由术语扬弃(Aufhebung)所承诺的"更高的"解决,而这一切能够发生就又仅当,这种发展存在有某个方向、某个休止的终点(terminus ad quem)。[7]

同样是这个论题,也给黑格尔提供了它在解释这种发展时所钟爱的隐喻的开端。他针对传统范畴框架的假定的稳定性和分类的"僵死性"的一个经常抱怨是,它们极不公正地对待思想的"有机的"本性,而思想,一言以蔽之,应该被理解为"生命"。没有哪个传统的反思范畴能够捕捉思想的"有生命的"活动本性。对反思的知性来说,这种事物观似乎完全是矛盾的,不仅仅因为这种思想的范畴结构在变化,而却是因为理性规定它自身是它的"成长"的各个环节,而不只是一会儿是这个一会儿是那个环节(这一切也许都是以"有机的"方式,由此一个人能够被说成是继续是他所是的,然而却不再是那个人)。概念的"有机成长的"生命这一高度隐喻性的概念,更为清楚地说明,理性的目的(telos)是在"真的理念"和"善的理念",或是在这两者在绝对理念中最后实现统一。(参见商务印书馆杨译本第473页以下直至全书结束。——译者注)黑格尔希望,这在第三卷这一节和下一节中能够引入进来。换言之,黑格尔所关切的概念,不能够通过依赖经验

性直观来论述,不能够把它的根据建立在实体的形而上学彼岸,不能够是一个心智建构、或主观设立、或实用尺度。但是,现在好像黑格尔将告诉我们,[237]它如何能够通过依赖"概念的生命的内在目的"来得到解释。[8] 而这似乎很难说是有希望的。

我们可由回复到论"主观概念"的第一章来试图推动这样一个主张。黑格尔在此的关切主要在于指明:传统理解的思想的最基本区分,逻辑类型的固定分类,概念,判断,推论,以及在每个分类之内的内部区分(尤其是普遍性和特殊性,谓词和主词),在"逻辑学"这一标准术语之内如何只得到了不充足的理解。这样的概念,是固有地相互关联的和相互界定的,其程度远远超过以前的认识,(因此,以他的术语来说,它们也是思想的自规定过程的层面)。更重要的,由于完全无反思地采纳在这种框架中所包含的固定区分,常常带来许多形而上学的结果,而这些结果也能够被指明为是被摧毁的,因为可以揭示出这样的承担所立足的区分是不完整的和内在不充分的。这样一种分析的后果将是指明,真正论述"现实"、"在真中所存有者"(与那只是实存者相对立),是不能够在一种传统的判断形式之内来进行的。这样的形式带着最终站不住脚的形而上学承担,而且不适合分离出判断的真与假,于是就掩盖了概念及其在判断中的运用,其实依赖概念框架的整体,因而也依赖基本的区分或概念的区分。

说明黑格尔试图辩护像这样一些主张的努力的全部细节,这自身,如在前面两章中那样,也就相当于写一本书。[9] 在这里我把讨论范围限定在,他的论述中对前面发展的观念论问题我认为比较重要的地方。第一个关键要点,可以相当直接地表述。黑格尔在此给我们一个逻辑例子说明他的意思:在《百科全书逻辑学》的预备评论中,他说他已经主张,"思想,被认为是一种活动,因而就是主动的普遍(the *active* universal/ das tätige Allgemeine),事实上是自身行动的普遍,因为作为,即所产生的东西,自身是一个普遍"(EL, 73; EnL, 69)。他以这一主张所指的部分意思,明显体现在他对所有概念

(concepts,不是概念/Notions 这个特定分类)的功能上的处理之中。在这种语境下,这就意味着,对黑格尔来说,概念只有作为判断的功能,作为判断活动的规则,才能够是规定的概念,而且事实上,规定的概念的可能性预设了一种更大的"思想的活动性",推理的(inferential)预设,判断的一种体系的相互联系,或推论(syllogism)。

也就是说,在考察传统的概念理解时,黑格尔反对,一方面是全然的特殊性和另一方面是概念的普遍性之间的任何抽象的区分,好像后者是前者的抽象出的共同特征。概念的规定性,按照黑格尔,不是(或不完全是、不根本上是)这种抽象的一种功能;相反,概念的规定性(它自己的特殊性或内容),主要是它在判断中所能和所不能发挥的作用的一种功能,这些判断原始地规定特殊作为它所是的独特的特殊。[238]黑格尔在此追随康德,把概念理解为"可能判断的谓词",也同样坚持,理解一个概念,不是要表象某个抽象出的共同的质,而是要理解如何在许多判断中运用它。这不是说,不能存在有抽象出的概念,而却是断定,这样的抽象者不能够创始一个规定的概念,除非存在有特定的判断作用,这个概念,在一定范围的判断之内(最终要求纯粹的范畴区分)和为这些可能判断建立根据的推理体系之内,可以去发挥这种作用。再者,挑出而且在一个概念中保持在一起的各种质,只有通过这一概念在一个相互关联的判断网络中所能和所不能发挥的作用,才可获得一种规定的意义。(我们可以从ABCD中抽象出某个特征 φ,但如果这个概念在各种可能判断或一个判断体系中都不发挥任何作用,它就不能算作一个可能的概念类别。)特定的抽象者就好比是"填入"可能的判断功能,要存在有特殊者的一个原始规定,这些功能就必须已经是规定的。

因此就有黑格尔在《逻辑学》中的思辨语言,他主张,概念,作为个别的或作为规定的,只能"返回到它自身",或是在"它自身的一种原始切分(*partition*)中"或在不同判断的判分(divisions/ Urteile)中的一个"总体"(WL, II, 264; SL, 622)。或者,"概念的这种被设立

的特殊性,是判断"(EL, 315; EnL, 230),"判断是在其特殊性中的概念"(同上)。

但概念也不是"思想的活动"的分离出的层面。要能够可辩护地述谓一个主体的一个属性,在最明显的情况下,就预设一种规定,即一个对象是这样一个主体,也就是说,是具有这些属性的一个类。在较为复杂的情况下,特定地判断所必需的相关的推理链,也许相当复杂。而在这点上黑格尔也追随康德,康德已经主张,比如,任何特定的、客观的因果判断的可能性,是很难由第二类比(或只由判断可能性的先验条件)来建立的,而且,规定哪个原因造成哪个结果的判断(与证明必须有一个原因的证明不同),要求一个因果法则体系,一个理论,它既不是以归纳的方式原始地得到保障,也不是以任何直接的方式由先验哲学所保障的。这样一个理论是纯粹理性的一个产物,而且康德也转向三段论逻辑推理的建筑术,以提供一个模型来说明,所要求的这样一种理论化活动如何可以把各个判断联系在一起。

在《百科全书逻辑学》中有一段,黑格尔在那里概括了他对这样一种相互联系的活动的观点,也极为有用的强调了我们所关注的问题。我要特别提到,他如何强调所涉论题的等级体系,这个等级在他自己的观念论问题中达到顶点,在概括时他首先指出:

> 这是连续的规定(determination/ Fortbestimmung),判断就由此通过一个富含内容(content - full/ inhaltvolle)的系词,而开始成为一个推论(syllogism / Schluβ)。

这就概括了他的主张:如果我们以一种孤立的和抽象的方式考虑述谓,我们就不能理解述谓"规定"一个主体这是怎么回事。[239](看一个明显的情况,告诉我们苏格拉底是要死的,这个做法就预设了,他是一个人,人是要死的,他是一个人,因为他是一个理性的动物,人是理性的动物,等等。)黑格尔继续说:

> 它自身的这种连续的规定，主要是在判断中发生，这种规定意味着这样来规定一个最初抽象的感官的普遍性，也就是按照全有性(allness)、种、属、最终是概念的已发展的普遍性。(EL, 231; EnL, 235)[10]

但就又要问，这样一个已发展的普遍性是什么？它如何发展，我们所谈论的是什么类型的普遍性？黑格尔在这一部分提出许多特定论点，都与这类问题相关。

首先，他提醒我们，这种真正的规定必须被理解为是在判断中发生的，他也把这样的判断与命题区分开来，判断是由一个主体所做出的断言，命题则把所断言的东西即事实分离，抽掉判断提出主张的特征(也抽掉提出这些主张的主体)。所以，“我昨天晚上睡得很好”或“一辆马车过去了”是单纯的命题和能够被认作判断，仅当它们是针对某种可能的怀疑而被断言。显然地，给出有关特殊的信息或表述有关一个特殊的事实，这不是(或通常不是)做出一个判断。重要的是记得，判断是断言，甚至是某种“精神活动”，因为这影响到黑格尔以何种方式引入判断的真。

因为黑格尔也区分了他所称的判断的“值”(value/ Werte)，这一区分他是把它立足于他所称的“谓词的逻辑意义”。在一个古怪的评论中，他断言，一个做出像“这堵墙是绿色的”这种判断的人，不会被认为是一个有着一种“真正判断能力”的人，如某个判断“这是好的”或“这是美的”的人那样。后者要求“把对象与它们所应当是的东西相比较；也就是与它们的概念相比较”(EL, 322; EnL, 236)。后来，黑格尔更清楚地说明他所认为的这种区分，他说，“只有当事物从它们的类型的视角来研究，并且由这个类必然地规定时，这个判断才首次开始是一个真的判断(a true judgment /wahrhaft)”(EL, 329; EnL, 242)。正是在这个区分的基础上、也就是在清楚提到前面指出的等级体系的区分的基础上，黑格尔才又区分了真(truth/

Wahrheit)与正确(correctness/ Richtigkeit)。后一术语恰当地代表着,前面提到的较低层次的判断(其中一些判断层次低到可以算作命题,没必要去断言它),也涉及到黑格尔所称的“概念与内容的一致”;而前一术语则代表概念的真。黑格尔再一次说到,在后面这种情况下,“真是对象与它自身即与它的概念的一致”(EL, 323; EnL, 327)。

因此,总的来说,所有这一切都意味着,黑格尔早前所描述的、通过相互联系的判断中所发生的“连续的规定”,[240]最终要求一切这样的具体指定所依赖的各个概念的区分为“真”。这种真不是也不能是“正确”,因为概念规定内容的可能性,因此就不能只是与它“偶然一致”。因此,问我们的概念框架的基本要素是否为真,就是问它们是“与它们自身一致”,还是从概念自身的自规定力量而来。[11]

黑格尔在这一节中说明这样一种连续规定的特定模型或逻辑形式,是推论(syllogism)。他试图以一种辩证地循序渐进的方式把各式各样的推论联系起来,这种努力在此语境下的重要性,其实不及它怎样再次揭示黑格尔的论述所关心的论题的方式,这个论述在《精神现象学》中是谈“思辨命题”,现在则是讲“具体的普遍”理论。他最终所关切的是:推论如何把判断联系在一起,而且它要成功就必须最终具有某种“思辨的内容”(speculative import)。特殊能够被判断为这样或那样,按黑格尔的论述,就只能有中介地,也就是通过运用某种概念在判断上被规定为它所是的那样,由此继续直至达到概念的充分“具体性”。康德会主张,直观对象只有作为服从范畴的对象才能是经验对象,而且只有按照由推论推理的形式所调节性地支配的某种理论,才能规定地服从范畴,但是,黑格尔则不同,他虽然遵循这一论点的主要内容,但他最终感兴趣的只是一种“推论的”中介:在真中所存有者和概念之间的联系,它为存在与本质的规定所中介。他主张,一个判断对象的可能性是“连续地被规定的”,直到它最后被理解为是它所是的那样,全是因为概念的自规定,因为概念的与它自身一

致的“真”。

这些就是真的所有至少是晦涩的标尺。[12]在某种程度上，如我们所见，黑格尔所说的是，一个概念框架的充分性问题，只能是它与某种其他可能框架（实际上是这一概念框架的另一变形形式）的规定的关系问题；规定的关系这样一个概念也要从一种发展的联系来理解；这样的发展的基本故事就包含着，一个发展的自意识在这个框架内对它自身、对它是一个框架或是一个概念的自意识的结果。而且，我们也已经看到，黑格尔愿意接受这个发展概念的反直观结果。也就是说，如果命题和平凡的判断的正确性取决于不断变化的概念的标尺，那么，相对于概念发展的一个环节为“真的”东西，就将相对于另一个环节不为真。既然某个在先的概念并非实际地是一个后来概念的“替代”，而是说这两者在概念的充分发展中都是“必要的”，所以这两类主张就都是真的，即使它们相互矛盾。（这不是一个完全成熟的矛盾，因为这不是说这两个判断“在同一个方面”为真，但拒斥排中律的做法仍是很清楚的。）

但是，这主要是以一种不同方式重述黑格尔的立场，[241]而没有在回答前面所问的问题方面对我们有显著的促进。仍不清楚的是，按照黑格尔，到底什么可以算作真的概念的判断。清楚的是，他依靠一些类似柏拉图处理感性世界的不完善的考虑来指向那些标尺，但这没多大帮助。也就是说，正如柏拉图主张一个感性的特殊不能“实际地”是它据说是的那样，因为它只是不完美地体现了特性（海伦与猿相比是美的，但与阿芙洛狄特相比却不是美的，在高、大或其他性质方面也是这样），只有理念能够完美地是它所曾是的那样；所以，黑格尔也想把某些这样的考虑带入这个康德式的语境之中。[13]与他否认康德关于自在之物的怀疑论相一致，他也想主张，实在者的概念的规定，真的是所存有的（what there is），而且只有这样一种规定才“是”所存有的。比如，“人”的任何其他规定都仅仅是外在和偶然的规定，这些规定取决于最初从他的概念出发被识别为人的人。在《逻

辑学》的论述中他说，一个判断，能够在一个真正概念的层面上说明一个对象，在这个层面上一个主词不是通过一个谓词“部分地”可表象的，而却是“整体地”被这样一个谓词规定为它所是的那样，这时，这样一个判断已经达到真正“具体的普遍性”，这是黑格尔在其他语境之下经常使用的一个自造的术语，用来指他所感兴趣的那种规定（SL，662；WL，II，306）。识别这样一个概念的层面，自黑格尔在耶拿时期首次冒险引入同一理论以来，就已成为他的事业的目标，按我的主张，它也是一种适当的方式，可以由此理解黑格尔的主张，即概念规定它自己的内容，以及这样一种为自身规定的概念“是”它的例子，或是那些例子的“现实”。但再一次，我们仍然可以直接追问，规定的这样一个“概念的”层面是什么，而我们得不到一种像样的答案。如果存在有这样一种概念类型的等级体系，如果在重构这种等级体系的某个层面时，我们达到“在它之下”的规定所预设的一个领域，那么，这个层面是什么？仅仅只是指出在“逻辑学”中所使用的区分没什么好的，这首先是因为，这是狡辩，其次也是因为，黑格尔从“逻辑学”自身中“下降”到一个相当低的概念层次，我们都不可能主张这个层次是完全不由那正好偶然的存有的东西所规定，第三还是因为，黑格尔就概念的规定所给出的例子不是前后一致的。

当他想像一个康德主义那样说话时，黑格尔声称，“这个概念”构成“逻辑学”本身的主要范畴，存在与本质（例如在 EL，307；EnL，223）。如我们所见到的，这是《逻辑学》（SL）中的主要处理路线。由此也就意味着，这里的基本主张是：因为要存在有可能的对象判断，所以就必定有可能存在一种原始的规定性，一种纯粹的区分，先于任何经验性的或特定的判断的区分而被预设。从最小的方面来看，这意味着，任何这样的判断对象，因此还有在黑格尔的观念论处理中所说的任何存在，都必定在质上被规定，可以按它的属性与其他东西相区分。“直接的”区分未能给这样的规定性建立根据，这种失败“导致”（在黑格尔富有争议的辩证意义上），我们尝试运用量的范畴，

[242]最终导致质的和量的规定性之间的联结的一种“度”,以便实现这一要求。于是就能指出,这样的质—量规定在根本上不足以规定一个具体的判断对象的可能性,除非召入本质和现象之间的反思性区分,而这种区分自身要能是有效的,除非本质被理解为“现象”间的为“法则”所支配的关系。所有这一切导致黑格尔的基本主张:原始地要求的质的规定性,本身最终依赖(在某种意义上)主观上所投射的理论,尤其是因果的理论,这些理论的某个层面是“自发的思想自身”的一个函数,或许是在一个非常抽象层面上的一般性。以上就是黑格尔关于存在和本质必需概念的相互依赖的观念论论点的基本的、除去伪饰的版本。[14]

但是,如刚才所指出的,黑格尔很乐意不只是在本质上重构质、量、关系和模态这些康德式的范畴。他也经常不禁加强这类概念的柏拉图色彩。他主张,“人”在相关的技术意义上是一个概念,他赞扬基督教首次从人的概念出发来看待人。但是在同一节中,与前面的强调更为一致,他主张说:

> 人们所称的概念、实质上是特定概念的概念,比如人、房子、动物等等,只是规定和抽象的表象。这些抽象者从概念的全部功能中只保留了普遍性的功能;它们遗漏了特殊性和个别性,没有在这些方向上发展,因而正好抽掉了概念。(EL,314－115; EnL, 229;重点符号为笔者所加)

如果一个概念框架的先验的一逻辑的要求能够以这样的方式发展,也就是,不仅在人如何可以被界定或被说明方面具有后果,而且实际上也能够提供这种定义,那也许真的是很奇怪的。这是黑格尔那里的一个严重问题,我将回到这个问题。同样显著的是,由于个别的真值主张是相对于概念的自我规定而言,所以,简单来说,黑格尔所留的、用来挽救他的立场免于成为一种“概念框架不可通约的范式”的全部东西就是,他的概念框架的相互发展的本性论述。若没有

充分论述这样一个发展的结构，以及该结构在绝对理念中的某种意义上的“完成”，那么，相互竞争的概念实际上是唯一一个概念的一部分、它们不能够是不可通约的范式等等这些主张，就都是空洞的，而他的立场，一旦脱掉康德的直观，也就不能再通过依赖目的性来保障它自身。由自身建立根据的东西看来越来越像是无根据的。

三、目的和逻辑的生命

如我们已经看到的，黑格尔对概念的“实在”的理解是很复杂的。该论题很大的一部分涉及，[243]黑格尔对怀疑论问题的处理和他对概念的客观实在性的演绎。这个论题的另一层面则包含，把一个概念框架中在本质上构成“现实”、构成判断对象的可能性的那些要素，与那些作为仅仅偶然存有之物之极为抽象的规定的概念（比如“有限”对“能量”，或也许对“物种”）区别开来。然而还有一个层面却包含一个问题，如果前面两个层面得到解决就会产生的一个问题：我们如何理解，黑格尔的观念论结论对于自然和人类活动的经验性考察的后果。如果黑格尔在理性的自律发展的角色方面是对的，那么这类“实在”考察会是怎样？黑格尔在这本书中以他的客观概念论述就此论题给我们做了一种预先说明。它在《百科全书逻辑学》第 213 节中明确说明他所认为的劳动分工，在这里，他把概念的“理念的”内容与它的“实在的内容”区别开来，前者“不外是在其规定中的概念”，后者则是“概念在外部实存的形式中给予它自身的表象”（EL，367；EnL，274－275）。这又是一个值得专门写一本书来讨论的论题，尤其是因为这种讨论的确切“建筑术”位置是不容易看出的。[15]但是，重要的是理解，在结束概念—实在论题的这个特殊层面时，黑格尔如何引入和扩展目的性问题。

黑格尔的目的（purpose/Zweck）论题处理，实际上有两个不同的

维度。他的讨论本身的主题,关注目的性判断的客观地位,也包含一个极为抽象版本的康德论点,即充分的自然知识(在某种意义上)是不可能的,除非一种"内在的目的"被归于某些"有组织的存在者"。它还涉及到,我们现在比较熟悉的、黑格尔怎样拒绝康德自己对这种"不可能性"的理解,康德认为这是源于一种调节性的或"仅仅主观的"必要性。但是,黑格尔为有关自然目的性的主张的客观性做出辩护的版本,也包含着他自己就考察任何事物的活动所需的概念要求的论述。因此,他是把目的性问题作为前面提到的问题的一种版本,即"概念在外部实存的形式中给予它自身的表象"问题。在此这就意味着,指明概念性的"内在"要求,在研究的对象即"外部实存"是可观察的自然世界时,如何以某种方式"外化它们自身"。所以,黑格尔希望指明,对任何事物的可理解的考察研究,对把"机械的"、"化学的"和"内在合目的的"特性归之于研究对象的做法,是存在有某种概念的辩护的,这种辩护是"思想自身"所要求的。

黑格尔在这样一种演证上的成功在我看来是相当有限的。但是他的讨论还有一个维度,这个维度对他的整体规划更重要。合目的性论题让黑格尔可以相当明确地提出一些论题:他自己如何理解"理性的由自身立法的要求",用康德式的语言来讲就是它自己的"目的",[244]他自己又如何理解这样的目的的客观性。正如它在《百科全书逻辑学》中所指出的:

> 目的是概念,是自为存在,它已经通过直接的客观性的否定成为自由的实存。(EL, 359; EnL, 267)

坚持概念应当被理解为一种"自为存在……自由的实存",这是"逻辑学"从一开始就有的一个主导思想,黑格尔现在指出,合目的性乃是一个"环节",在这里,这个要求最终首次得到了满足,在这里,思想在对世界的客观掌握中自意识地实现了它自己的要求。

或者,有了目的概念,理性自己的合目的性这个一般论题,在黑

格尔的"逻辑学"中是它的内在发展论题,以及为此发展的结果的客观性所提出的观念论主张的本性,现在就成了焦点。之所以这样是因为,黑格尔承认,最初合目的性理念显现为是在合理地组织经验性探索时我们自己的一个单纯要求,因此它同时引入两个主题,理性自己的主观合目的性和这样一种主观性的现象的克服。

事实上,他的讨论涉及很广,从"内在目的"的客观性问题,到(一旦主观性问题被提出来)行动中的合目的性问题(或者,从自然中的合目的性问题到精神中的合目的性问题)。对前一论题,黑格尔常常提醒读者,他的意思是要遵循康德在内在的和外在的合目的性之间的区分,他不想把一种"世界之外的"(extramundane / ausserweltlich)的智能作为目的或秩序的解释。这里没有提到上帝的目的或自然作为一个整体的目的。在真的"掌握"自然的秩序中能够发挥作用的唯一合目的性,是以"内在规定性"为基础的合目的性(SL, 385; WL, II, 735)。(正如在康德的《判断力批判》中的相关章节那样,这里的论题可以说并不在于,鸡的自然目的是给人类提供食物,河流的自然目的是促进社会交往,或者自然作为一个整体的目的,而是在于这种必要性,即在说明某种物质存在各部分的内在关系时有必要引出目的的理念,这种存在单凭机械论的解释是无法说明它的各部分功能的相互依赖性的。)[16]。黑格尔受康德那里的这样一个论题所吸引,这点可以通过指出康德的主张看出,这一主张就是:

> 这条原则按其起因当然可以从经验中得来,也就是从按照一定方法来处理并从被称作观察的经验中得来;但由于它所表达的有关这样一种合目的性的普遍性和必然性,它就不仅仅是基于经验性的基础上的,而必须把某个先天的原则作为基础,哪怕它只是调节性的原则……[17](参见康德,《判断力批判》,邓晓芒译、杨祖陶校,北京:人民出版社,2002 年第 2 版,第 226 页。——译者注)

另一方面，对黑格尔来说，目的是“具体的普遍”，因而不是“为了我们认识能力的方便”而设立的。正是“自在自为地实存的真，在客观地评价和绝对地规定外在的客观性”（WL, II, 390; SL, 739）。[245]

黑格尔能够对此话题提出这样大的主张，是因为内在目的及其客观性的问题又一次把概念的合目的的自规定和它的客观性变成焦点。事实上，为着更戏剧性地引出这个论题，即这样一种概念的要求是“外在”于对象的，如它最初所显现的那样（参见 WL, II, 393; SL, 742），还是与对象的现实相“同一的”、因而是一个真正具体的普遍，黑格尔引出了行动中的合目的性论题，并考虑一些情况，在这些情况中，一个目的的追求似乎完全外在于对象，除非它作为单纯的手段或障碍。我说“更戏剧性的”是因为，黑格尔用了很大篇幅强调这种外在性现象。他把运用一个对象作为达到一个主观目的的一种手段，称为对对象使用“暴力”（WL, II, 397 – 398; SL, 746）。

但是，他继续指出，一个目的，若是表述成与它的客观的可实现性完全毫不相干，它就不是一个真的目的，不是一个可以被追求的“现实的”目的。在黑格尔看来，主观目的和客观世界之间的必要“中介”之最为可见的显现，就是“工具”。用黑格尔的话来说，“在他的工具中，人占有对于外在自然的力量，即使在他的目的方面，他反而是服从它的”（WL, II, 398; SL, 747）。目的和现实的被中介的本性的这种具体的显现，也许就首次标志着“外在性的映象的扬弃”（同上），关于理性在认识和行动中的目的的标准理解原本就是以此为特征的。

然而，即使这样一个清晰的例证也许在读者试图理解黑格尔的论述时给了他们莫大的帮助，但这一讨论的许多内容似乎只是概念的轮子在空转。的确，黑格尔是在运用一些论题，也就是目的性判断及其客观性论题、实践的目的及其向着“被实现的目的”的扬弃论题，以此反复陈述，规定判断的这种客观表达不应被理解为仅仅是主观

的、调节性的、完全与它的实现毫不相干的，等等。的确，依赖客观的合目的性，这也给黑格尔提供出他所清楚认为的一种进展，也就是从关于这样的概念的规定与现实的同一的一种足够成功的论述，前进到关于这种达到了的同一的一种最终的、回忆的论述，而这种同一就是黑格尔一直承诺要达到的“理念”。也许这是意味着，用相关的黑格尔语言来说，在目的性论述中，我们可以最为成功地看到，思想向它自身作为自规定的起源的回归（之所以是“回归”是因为它最初与一个外在的它者相对立），如何“扬弃”了这样一种对立。这些的确是黑格尔所想的，但是，他又只是大致陈述这一结果，而且是以他的某些最为广泛、囊括一切的语言来陈述的：

> 目的的运动现在已经达到一个阶段，在这里，外在性的环节不仅仅是在概念中被设立的，在这里，目的不仅仅是一种应当和实现它自身的一种奋斗，而却作为一种具体的总体性，与直接的客观性相同一。这种同一一方面是单纯的概念和同样直接的客观性，但另一方面它恰好又是在本质上作为一种中介，并且只有通过后者作为一种自扬弃的中介，它才是这种单纯的直接性；概念本质上就是：要作一个自为存在着的（explicit / fürsichseinden）同一，不同于它的自在存在着的（implicit / ansichseinden）客观性，[246]因此就要占有外在性，然而在这种外在的总体性中就要成为总体性的自规定的同一。就此而言，概念现在就是理念。（WL，II，405－406；SL，753－754）

这样引入黑格尔的最后一个话题，极尽晦涩，简直令人绝望，但它很清楚地把在“逻辑学”中所包含的一个有关概念性的主要主张带到它的结束。如果必定要存在有概念的规定，这样才存在有对规定的概念的可能自意识的判断，这是《精神现象学》所确立的主张，那么，康德式的问题，即把仅仅是逻辑的概念与先验的—逻辑的概念区

分开来的问题,就可以得到解决,为此只要指明,某种规定的概念如何和为何是要存在有任何事物的一个概念的规定所要求的。而通过以一种循序渐进地越来越充分的方式展开各个"客观存在"概念的不充分性,就可以指明上面这点。这种发展的结果现在被说成是一种"具体的总体性",这种总体性"与直接的客观性相同一"。这不是说,它与"外在性"本身同一,外在性只是被保存了。也就是说,这样的概念的规定构成了,要存在有外在性的经验性规定、思想就必须要求的原始环节。目的性因此就把黑格尔对思想的合目的性及其客观性的观点带到明确的焦点上:思想如何为它自身规定那些条件,也就是任何主体为了客观地思考都必须在其之下思考的条件。

但是,同样清楚的是,这种概要式的陈述仍然极其抽象。在这里,概念性是在一个完全元逻辑的层面上来讨论的。在思辨的推论论述中,黑格尔的讨论以如下主张作为结束:特殊的规定性的可能性最终依赖概念,依赖不受经验性规定的原则,而且,可能的特殊性通过存在逻辑和本质逻辑各规定的中介,揭示了这种自发的、为自身所规定的条件的必然性。推论,若加以思辨的阐释,就是陈述这种依赖的一种方式。但这实际上把黑格尔的讨论转换到概念性本身,而不是一个会"解决"本质逻辑的不稳定性的概念,一个从根本上会解决规定反思的问题的概念。同样地,在"客观概念"这一部分的结论中,黑格尔运用目的性判断再次陈述,存在对一般"思想的合目的性"的必要符合。但是,他没有以任何具体的方式说明这样的合目的性是什么(超出思想实现它的构成性角色)。于是,实际上,这两个结束性的、也许作为"解决"的部分(推论和目的性),就揭示了某种古怪的东西:黑格尔到底认为这样一种解决在什么地方。这种解决看来在于,对概念的规定的自发性的一种自意识、关于任何可能的概念框架的一种一般地反经验论的、反自然主义的论述、对思想自身的完全内在的根据的一种自意识(概念的区分只能从它们彼此的角度来理解和评价),而且这样的自意识看来就是"解决"的范围。因此,整个"主观

逻辑”部分看来就是关于客观逻辑的主观性的一种反思论述，[247]它超出这样一个元层次的主张，但不是以某种永久的、传统的“绝对的”方式来解决或结束思想的“过程”。[18]

当然，同样也不可否认，黑格尔认为，他对概念的逻辑论述有许多“对象层次的”含义，而且他还禁不住提出全盘性的主张，声称哲学本身的完成，甚至还有历史的终结。但是，我主张，这些华丽的主张没有任何哪个部分，在《精神现象学》和“逻辑学”所捍卫的立场中发挥任何重要的作用。正如在《精神现象学》中，黑格尔主张，精神的最后“满足”是在一种自意识中，不是在传统意义上的反思中，不是在一种主体—实体的察觉中，而却是在于，掌握它自己的主观性，而这种掌握只有作为各个为着自身界定所做的相互联系且不断进行的努力的结果，它才是可能的。同样地，在这里，在“逻辑学”中，这样的努力，在黑格尔所认为的它们的基本层面上理解，就是一个主体把自身界定为知识的一个主题的活动，它被指明为要求具有某种性格的“逻辑规定”，但是，他的论证只是以一种“逻辑主观性”的论述，一种关于什么是一个思考着的主体的论述，为结束的。

在某种意义上，虽然这看来删改了绝对知识的论述（它是关于认识是什么的一个绝对的或最后的论述，而不是关于一个神圣绝对的知识的论述），但这个结果，从我们所熟悉的另一个黑格尔式的观点来看，应该正是所预期的结果。黑格尔钟爱的隐喻、新造的词汇、以及重要的概述主张，所有这些都一而再再而三地强调，“绝对”是一个过程、一种运动、一种活动，等等，因此下面这点就是恰当的，即他的绝对知识论述包含着对这样一个过程、而不是它的最终完成因而还有终结的一种自意识。在这样的主张当中最为重要的一个里，它在引入理念时，写道：

> 理念与它自身的同一就是与这个过程的同一；思想，它使现实从摆脱了无目的的变化的映象，并使之澄清为理念，

它就一定不会把现实的这种真,表象为一种死的休憩、一个单纯的图像、虚弱无力的、没有冲动或运动的、一个天才或一个数目或一个抽象的思想;概念在理念中获得了自由,理念也就为了这个自由的缘故而在它自身之内具有最顽固的对立;它的休憩就在于它永恒创造并永恒克服这种对立时的安定和确定,在于它与它自身相面对。(WL, II, 412; SL, 759;重点符号为笔者所加;德文原文是:Die Identität der Idee mit sich selbst ist eins mit dem Prozesse, der Gedanke, der die Wirklichkeit von dem Scheine der zwecklosen Veränderlichkeit befreit und zur Idee verklärt, muß diese Wahrheit der Wirklichkeit nicht als die tote Ruhe, als ein bloßes Bild, matt, ohne Trieb und Bewegung, als einen Genius oder Zahl oder einen abstrakten Gedanken vorstellen; die Idee hat um der Freiheit willen, die der Begriff in ihr erreicht, auch den härtesten Gegensatz in sich; ihre Ruhe besteht in der Sicherheit und Gewißheit, womit sie ihn ewig erzeugt und ewig überwindet und in ihm mit sich selbst zusammengeht.参见商务印书馆杨一之译本《逻辑学》下卷第453页。——译者注)

这样一个显著的主张也会看来是说,由于所要求的概念不会被构想为是在实体、在彼岸、在被给予者中建立根据的,所以,概念的充分性必定始终在于一种流动或连续的自规定(必定是“否定性”),而那种实现(又是绝对知识的内容)也不会重新引起怀疑论的问题。如果思想是黑格尔所捍卫的那种独特意义上的真正的“自规定”,那么它就是在这种意义上连续地自规定的。(如我们将见到的,这就是为什么黑格尔关于绝对理念的最后论述是关于这种规定的方法的原因。)[248]

四、绝对理念

前面的讨论引出一个问题：在何种意义上，对概念性的本性的自意识，能够作为“逻辑学”本身的目的（telos）发挥作用？这样一个论述是否有助于解决这里所引发的各种怀疑，比如，黑格尔声称他的分析的本性具有循序渐进地越来越广的本性，或者，在一定“层次”（或“价值”）上一个概念可以被说成是一个概念？为讨论这样的问题，应该再次指出，黑格尔有关概念的多数评论都是在评论，（1）他已经演证，概念的“自由实存”，这是黑格尔继承我们在本书中一直在追溯的、康德原创的自发性主张的产物，康德的这种主张原本声称，一个“主观规定的”概念框架具有先天性和经验的不可修正性，（2）他也已经演证，任何这样的框架的内在相关的要素的本性，也就是，理解任何这样的概念，在一定方式上也要求理解，它在观念化地规定为一个主体自意识地判断对象其所要求的东西方面的功能。我已经数次指出，黑格尔提出后一主张的主要理据，最终就取决于他如何考虑这样一种努力的目的或结果。而现在的问题是，他对这种概念的框架的“永恒地自相对立”的本性所做的评论，作为这样一个结果，是否有助于回答这些更大的问题。

在第三章“绝对理念”中，黑格尔用毫不含糊的元逻辑的、或者我们也许可以称之为“逻辑地自意识的”术语，陈述这样一个结果。也就是说，他写道：[249]

> 更确切的说，绝对理念只（only/ *nur*）以这个作为它的内容，也就是，规定的形式是它自己的完成了的总体性，是纯粹的概念。（WL II，485；SL，825；重点符号为笔者所加）

对形式的普遍性的这种强调达到这样的地步，以至于黑格尔在有一处居然主张，“无论什么东西，只有在它完全服从这种方法时，它才被掌握，才在它的真中被认识”(WL, II, 486; SL, 826)。若把它们比照，黑格尔批评康德的方法太过形式性，以及他认为康德未能指明内容可以被考虑为服从形式的，则这些评论看来就相当不合时宜。但是，它们也与“逻辑学”事业的康德式维度相符，而且也再次证实，在涉及康德时，黑格尔只是嘴上说得狠，其实他吸收康德很多东西。不过，这里的要点是注意，黑格尔的绝对理念论述，他的这种“思想实现它自己的本性以及它自己与内容的关系”的说法，如何意在结束“逻辑学”本身。

这种自意识讨论意在成为这样一个结束，这点在好几段中都很明显。黑格尔再次概述“逻辑学”从以存在为开端到这种在“概念的实现”中的解决即到理念的进程，他写道：[249]

> 作为一个事实，存在应该显示给我们看到它有一种要求，这种要求具有一种进一步的、内在的意义，它所包含的不只是这种抽象的规定；它所指的意思，一般来说，就是概念的实现这个要求，这种实现并不在于开端本身，而倒在于认识的整个进一步的发展的目标和任务。(WL, II, 488-489; SL, 828)

这样看来，发展本身、黑格尔名声欠佳的辩证进展概念，似乎就可以从这样一个目的出发来理解。或许，这就意味着，对象的一种拟设的概念论述是不充足的，它在某种规定的方式上无法成为对象的一个概念，这是因为，这个概念要是如其所是的概念，某些有关概念性本身的预设就必须做出，而这些预设最终是不能在这个原始概念的预设限制之内做出的。当然，“无法”一词太强，因为黑格尔偏向于谈，概念的自意识的不完整性，元逻辑的充分性的不完整性，某个概念固有而别的概念没有的，但现在的要点在于注意，这个元层次论题

如何就应该在“逻辑学”的发展中成为关键的东西。或者，辩证的自否定在某种程度上是这样的元逻辑的不完整性的一个结果，这一主张为下述这样的评论所确证：

> 但是，由于它[“概念的意识”或“方法”]是客观的内在形式，所以开端的直接性必定按其自身是有不足的，带着要将它进一步贯彻的冲动(urge/Triebe)。(WL II, 489; SL, 829；重点符号为笔者所加)
>
> 这种进展，倒是在于普遍规定它自身和自为地是这种普遍，也就是，既是一个个体又同样是一个主体。只有在它的完成中它才是绝对。(出处同上；重点符号为笔者所加)

但是，所有这些都只是在文本上确证，黑格尔的确想把“逻辑学”的“完成”(consummation/ Vollendung)作为某种元逻辑的主张，而且他也认为，这样一个目的将能解释“逻辑学”前面诸节的自否定的、发展的结构。再者，在看过这么多例子之后，现在已有可能一般地看出，黑格尔如何理解这样一种发展的进展(progression)。在某个界定适宜的情境中，我们从作为基础的某个假定的“直接性”开始，实现这样一种直接性的内在的不可能性，也就是，它要求一种有规定的中介才是有规定的，然后我们开始理解这种中介的来源或起源，逐渐对这种中介活动有充分的自意识。这样展开这样一种进展，主要是为了内在地演证这类拟设的直接性的不充分性和这类不完全地被中介的中介，这样之后，我们就可以从回忆上断定，没有把这类直接性的可能性在一个自意识地建立根据的中介之内加以掌握，这是否定的真的来源，这些否定原本是在精神对它自身的经历、或在思想的自规定、或在一个主体正当行动的努力以及在诸如此类的活动的过程中所要求的。[19]但是，就问题的这样一种飘忽的主张，不能让我们前进多远，以期深入了解这个过程应该如何运作的细节。[250]只有当黑格尔以康德的老战马即分析/综合的区分，正式引入他的“辩证法”概

念时，才取得了些许的进步。

为了看出他如何运用这种区分，我们必须记得，黑格尔修正了康德先验逻辑的其他一些核心概念。如我们一直指出的，黑格尔往往用“绝对”代替康德的“先天”。它在理解一个绝对的或先天的“概念”时，实际上包含着他的主张，认为这样的概念是“自律的”、独立的甚至是“自由的”，这种理解显然意味着，他同样坚持经验的不可修正性，如在康德的纯粹概念理论中一样。并且，也如我一直强调的，概念具有这种地位也是出于基本上是康德式的理由，因为对黑格尔来说，“任何可能对象的规定”论题（古典的亚里士多德式范畴），已经被批判地转化为，“一个可能自意识的判断的任何对象的规定”论题。概念，被指明为在这样的判断的可能性中发挥一个必然的作用，因此也就构成“在真中所存有者”，也就不能够基于任何经验来修正。（它们的“自修正的运动”当然是另一个故事。）

论题现在再次在于，“被指明为发挥一个必然的作用”这实际上相当于什么，但我们应该首先指出，黑格尔也因他所运用的“绝对”而根本改变了康德式的必然性观念。对黑格尔来说，他所称的“概念的判断”，的确是“必然真的”，虽然如在康德那里一样，若认为黑格尔这里是指当代哲学所理解的那种形而上学的必然性、在所有可能世界都为真的必然性，那是不对的。再次，显著的把握和修正康德，构成了他所指意思的关键。黑格尔对康德的感性直观论述的修正，不是康德狭义上的必然性，即“对我们所能感性地经验的任何可能世界必然为真”，而却是说，他那里的必然性的“合格者”（qualifier），“对一个自意识的判断者所能规定的任何可能世界都必然为真”。并且，与康德不同，他有他自己的理由来主张，任何对这样的结果的怀疑（它们只对“我们的”世界、只对“像我们这样的”自意识的判断者才成立），虽然逻辑上能够自圆其说，但在认识论上却毫无意义。

关于先天性和必然性就说这么多。现在问，他所运用的分析/综合如何引入辩证法概念呢？从上文的概述来看，黑格尔对概念的发

展的理解，也许完全可以是一个分析的理解，也就是说，这样的规定是对一个统觉主体的概念进行复杂分析的结果。并且，黑格尔也的确说过这样的话，"本质之点在于，这种绝对的方法发现和认识这个普遍的规定就在后者自身之内"(WL, II, 490 - 491; SL, 830)，又说，

> 绝对认识的方法在这个范围上是分析的。它单纯地和唯一地在普遍中发现它的初始规定的进一步规定，而这便是概念的绝对的客观性，这种方法就是对它的客观性的确定性。(WL, II, 491; SL, 830)[251]

但是，他接着解释他前面说的"在这个范围上"的限制语所指的意思：

> 但是，这种方法也同样是综合的，因为它的主题，直接地被规定为一个单纯的普遍，通过它在其直接性和普遍性中所拥有的规定性，从而把它自身显示为一个它者(exhibits itself as an other / als ein Anderes sich zeigt)。(WL, II, 491; SL, 830;重点符号为笔者所加)

任务即在于找出一种理解方法理解这里强调的短语。显然，黑格尔的意思不是说，分析某一拟设的概念，我们发现，它预设一些"其他"概念，这些概念不是在那个概念的初始掌握中直接地"显示它们自身的"(show themselves / sich zeigen)。如果这是他所指的意思，关于一个它者和综合性的主张就会失去它的力量。但再考虑一下这个区分的康德语境。按康德的理解，某个"其他"规定、一个概念在一个真的判断中某种真正非分析的延伸，它们能够形成的唯一途径就是通过，现实地诉诸外于概念者的"证据"。从最简单的意义上讲，这是指现实的经验，如在先天综合判断中那样。在先天判断中，允许这

样一种联结的"第三方"是"经验的可能性",虽然也如我们第二章以来所见,要使这种概念如康德所想的那样发挥功能,他的"纯粹的感性直观"概念就必须是可辩护的。

现在,最后运用前两章所累积的证据,我认为,理解黑格尔在此以他所谓"辩证的"它在概念究竟试图说明什么的最好办法,就是在由康德式的框架所表明的语境中来考察它。也就是说,首先从否定的方面来讲,如果"逻辑学"要被理解为关于自意识的判断主体这个概念的概念预设的一种扩展分析,那么,单从这种"分析"就会不清楚,这样的结果是否与任何异于一个自意识主体的概念的东西有关。从这样的分析是得不出任何有关对象的东西的。但是,黑格尔假设,它在"逻辑学"开始之前,就已经为这个一般的主张辩护:对象的规定的任何考虑要是可能的,除非进行这种考虑时是从一个自意识的对象判断者的要求出发,而且这样的要求的确规定什么可以是一个规定的对象。因此,如果我们能够规定,在这种不可从经验上修正、但又必须要求的概念的层面上,一个概念不能够作为一个概念发挥功能,不能够满足《精神现象学》的演绎所要求的概念性标尺,并在这种失败中能够表明它在向一个"其他"概念扩展,那么,这就都将是可能对象的一个进一步规定,因而这是一个综合的主张。一个概念,如有限、量或设立反思,可以先天地现实地被认识为,在黑格尔的超级浓缩的意义上是,一个"其他的"概念,如无限、尺度、或外在反思,但这只有通过把原来的概念掌握为可能对象的一种规定才是如此。所以,概念的分析要是可能的,势必就要依靠黑格尔的主张,即"思想能够规定它的它者",概念的条件是客观的。正是通过依靠这种逻辑上所预设的关于概念的主张,[252]向着一个真正"它者"的扩展才可做出;它相应于康德那里依靠"感性经验的可能性"。[20]

因此,总的来看,某个概念的扩展可在某种意义上被视为这个概念的分析的一个结果,因为黑格尔并不依靠诉诸外于概念者来为此扩展建立根据,但由于这种扩展也依靠一个充分的对象的概念的规

定的最终标尺,所以它预设一个关于理解自发的人类思想和客观之间关系的真正途径的非分析性主张,因而它也是综合的。这个概念的扩展之所以是一个真正的、非分析的它者,就因为它是从这种思想规定它的它者这个一般的、非分析的要求出发来评价的。[21]

这让我们沿着黑格尔的道路走了几步,但是还有很远的路要走,也还有一个障碍有待跨越。前文的讨论有助于解释黑格尔所说的一些事情,比如,为什么概念的自意识、关于任何可能的概念框架的本性的一种稍微形式的理解,既是"逻辑学"的发展的目的,又是前面各种概念的候选者的不完整性的来源。它在第三章的评论的确有助于更清楚地说明,为什么"逻辑学"是从概念规定的一种实在论理解,进到有着更多自意识的观念论环节,最后再到思想完全只关注它自身,以此作为概念的规定所涉全部内容的"真的"基础。但是,黑格尔不仅说,他能够构造一个观念的论述,从对概念性自身的一种发展的自意识或元逻辑的觉察出发来说明"实在者的概念的规定"的发展。而且他也主张,这种发展发生的途径必然是通过"对立"。他主张,一个概念,若被发现是不完整的,就必须得到综合地扩展,不只是由一个其他的概念,而却是由它的它者、它的相反方来扩展,或者,个别的概念的判断是矛盾的。我们再次听到,"思考矛盾,这是概念的本质环节"(SL, 835; WL, II, 496),而事实上,黑格尔在这一章中似乎的确又在主张,概念的规定的这种不稳定性,是它们的一个长存的(或永恒的)特征,而且,绝对理念"包含着最高程度的对立在它自身之内"(WL, II, 484; SL, 824)。

然而如前面指出的,使情况更为复杂的是,黑格尔也提出,若得到恰当的理解,就可看到,这样的概念的相反者起因于,误解这样的概念在概念的自发展的自发性中的起源。在这样的自意识之内,它们不是这样的相反者;它们的抽象的对立只是因为思想对它自身的无知才会浮现。

> 因此,一切被认为是固定的对立,例如有限与无限、个别与普遍,并不是由于外在的联结而处于矛盾之中;相反,如在考察它们的本性时所表明的,它们自在和自为地就是过渡;它们在其中出现的综合和主体,是它们的概念自己的反思的产物。(WL, II, 494; SL, 833)[253]

因此,现在问题就是:这样的评论揭示,黑格尔的"辩证法",至少是在《逻辑学》(SL)中所体现的那种辩证法概念,到底是什么意思。首先很清楚,概念规定既矛盾又对立的主张在绝对理念论述中所发挥的作用,很不同于它在反思的本质性(essentialities of reflection)论述中的作用。在后一情境中,黑格尔已经试图指明,试图"反思地规定"种种稳定的、本质的同一、也就是在原本会是"映象"的东西之内规定同一活动的标尺,这样的努力是不成功的,而且,这种努力导致同一与分化之间的一种矛盾,一种在将要成为设立反思的东西与它的预设之间的矛盾。但是,在该情境下,这样的同一的不稳定性和相对性,被指明是源于没有充足的理解反思活动的根据,在此意义上它们就"要求"考虑根据。在他寻求各种方式来理解这样的根据以及根据与有根据者即现象之间的关系时,黑格尔试图演证:现象间的关系、由法则所支配的统一这些概念,是我们在对原来的反思问题做最充分的反应时所被引向的结论。然而,再一次,概念中的法则的"绝对根据"还没有得到指明,因而这种"现实"论述的规定或环节就崩溃为设立反思和外在反思的(基本地)原始对立。

但是,在这一章中,黑格尔是从回忆的角度或从元逻辑的角度处理对立论题。(我所谓元逻辑指的就是,它在这一点上所理解的对立的起源,与一种特殊对立的显示相比,具有一种不同的秩序。)的确,正如我们在第二部分中所见,黑格尔认为,他已经说明这种原始的、基本的对立,这种在概念的自规定和客观的特殊之间的对立,如果任何概念的真正的概念性要得到理解,这种对立就是必须得到说明的。

并且,他认为,他已经以一定的方式这样做了,也就是,通过掌握这种对立与该对立所立足的“同一”,在某种意义上解决了这种对立。因此,从在绝对理念中所达到的这种视点出发,从不完整的反思立场来看是“矛盾”的东西,现在来看就是一种“过渡”;生成这种对立的那些主张的相对性与部分性现在也得到了理解。(或者,如从综合性的讨论就已经清楚的,由于一直以来各个概念的自否定,都是它们因为孤立的性格、而没有能力作为规定的对象所需的纯粹概念发挥功能的一个结果,所以,我们就被黑格尔的分析引向一种更为充分的解决,最终也是对此一解决必须包含什么的一种更为充分的自意识。)[22]

于是,这个理论,用它的黑格尔式的辞藻来陈述,就应该是这样:从一个“有限的”视点来看是纯粹理性的二律背反的结果的东西,在绝对的主观性理解它自身的努力中最后被掌握为必需的环节。在这样一种掌握中,对立被肯定为是这样的自理解所必需的,但却被扬弃为单纯的对立,因为现在理解到,它们源于同一个东西,即绝对的主观性。所以,康德正确地看出,[254]纯粹理性必须为它自身设立二律背反的候选者,作为所有经验性考察的原始的无条件的根据,但却错误地试图通过把它们的根据无规定地建立在纯粹理性的“那个”本性来解释这样的对立,也错误地试图通过把可能的知识限制在感性经验的领地来克服这样的对立。把这样的对立理解为一种不可解决的二律背反问题与把它们理解为源自于“思想的自规定的必然过渡”这两种理解之间的差别就是,矛盾作为反思内在的一个问题与矛盾作为由思辨所掌握的矛盾这两者之间的差别。

这就引入一个又值得写一本书的话题,即黑格尔如何理解最重要的反思对立即自由与必然的对立的思辨扬弃[23],但为现下的目的计,这个论述所做的就是,揭示黑格尔的辩证法的逻辑论述是多么的抽象,这种抽象性又如何留下许多的问题没有回答以及也引起若干似乎不可回答的问题。首先,鉴于正是这种目的(telos)被认为可以说明,为什么思想发现它试图规定它的概念的努力是自否定的,所

以，从这种自否定的活动的一般本性中得不到非常特定的东西。黑格尔最后的评论所提出的全部就是，在一种一般的意义上，"思想与它自身对立"，因为它误解它自己的自规定的本性。这意味着，从回忆的角度来看，我们能够理解，在存在逻辑中遇到的种种不充足性，全是没有充分的理解反思的中介是所有规定性的一个必要条件其所带来的结果，而本质逻辑的种种不充足性，则全是没有充分的理解特殊性的概念的自规定其所带来的结果。

这意味着，首先，没有什么"辩证法"的一般方法是被用来产生这些结果的。思想所生成的是何种类型的对立，这样的对立为何又依赖我们在试图解释和辩护某个特殊概念时可以提出的关于概念性和规定的特殊假设？黑格尔本人在《百科全书逻辑学》第240节中这样评论这些千差万别的"否定"：

> 在存在逻辑中，进展的抽象形式是一个它者，以及向一个它者的过渡；在本质逻辑中，这种形式是在与之对立的东西中的映现(appearing/ Scheinen)；在概念逻辑中，它则是个别性与概念之间的区分，这种区分在与之相分化的东西中同样维持它自身，并作为与它的一种同一。(EL, 391; EnL, 295)

并且，黑格尔为演证这样一个对立所做的各种努力，其成功程度因此也就可能各有不同。如前面指出的，有时，黑格尔试图非法地做出结论说，从一种规定的缺失，得到一个肯定的无规定；有时，在某个概念中所显示的内在困难又直接表明某个概念的对立面是被预设了(如在设立反思和外在反思中)；有时，一个概念的完成或扩展，是通过一种合理的取代者、一个不同的它者、但不是一个对立方(质/量)，有时又是通过一个既非对立方又非"替代者"的"它者"、一个"消解性的"它者(如在"度"或"根据"中)。[255]它在和否定的意义以及成功的标尺，在所有这样的论述中变化如此之多，以至于在我看来，试图对黑

格尔的辩证法方法做出任何一般评价的尝试,似乎都不会有什么结果。它在"逻辑学"中的论述,预设纯粹概念作为规定性的原始标尺的要求,他也构造出一些候选者的一种观念化的"进展",这种进展应该表明这些候选者彼此之间的相互关联,最终(如前文段落所陈述的)表明对概念的自规定本身的一种觉察。因此,所要讨论的问题不是辩证法(没有这样一个单独问题);问题在于这种所谓的"演证"。[24]

也就是说,前文的阐释意味着,对这样的不充足性与过渡的充分辩护是不能够完全内在地提出的,也就是只作为某个概念作为一个概念的内在不充足性的一个结果。在那种情况下,我们只会得到特定类型的不充分,而不是"规定的否定"。黑格尔在本章对"逻辑学"的发展的目的所做的评论因此可以更清楚地说明,黑格尔如何以及为何构造他所构造的这个"逻辑学",但他似乎没有注意到,他的这种回忆式的解释也削弱了如下主张的辩护理由,即存在有一个根本在经验上不可修正的、内在自规定的、"自由的"概念的层面,它构成所有可能的对象知识的条件。"逻辑学"就是要演证情况就是这样,为此就要指明,如果假设这不是这样,或者假设,这个概念层面,从黑格尔的术语来说,是"不自由的"(从实在论上被规定),或只是相对自由的(主观地"被设立"或"被反思"),则这种假设如何是自毁灭的,又如何可以被指明为是预设这样一个整体地"自由的"概念性。但是,现在我们发现,这种演证预设了它的结果。[25]

的确,在整个"逻辑学"中,这种依赖性一直都很明显。虽然黑格尔有时写的话,好像说"逻辑学"中的辩证发展是通过指明"在思考"一个概念时一个人实际上是在"思考它的它者"这样来推进,但我们已经发现,这并不反映他的现实程序。在试图理解为什么"是作为无"的思想是一个问题、为什么黑格尔会认为这样一个问题可以为形成的思想所扬弃、或为什么形成的思想要求此在(Dasein)的规定时,我们发现,我们必须已经提到将会出现的对象的一种充分的、纯粹的概念规定。同样的情况也适用于如一个质上有限的对象概念的不充

足性这样的论题。也就是说，当然有可能，这个世界可以是这样的，以至于一些特殊只有通过与所有其他特殊的一种无限对比才能得到质的限制，因而就不能够为我们规定地掌握。也有可能，不存在什么“绝对的根据”，还有可能，根据的“相对性”以及由此所导致的理论和由理论所规定的对象之间的对立性，就是我们所能把握到的事情的真实。换言之，黑格尔所谈到的、概念为在这些环节中掌握它自身所需要的那种“动力”，是一种黑格尔也不能够演证的动力，如果他从头到尾都预设这种动力的话。而我们这里的论述、最终还有他自己在这一节所说的话，都表明他预设这种动力。[26]

但是，也许，思想对它自己的本性的一种“自我表达”就是“逻辑学”所应关涉的全部，[256]而不是同时又要内在的辩护思想是如它被显示为是的那样。或者，也许这两个论题在黑格尔看来以某种方式是巧合一致的。毕竟，他根本闭口不谈什么承认他的体系的“循环性”，而且他坚持认为，在“逻辑学”的“终点”我们的确到达了“开端”。[27]并且，还有，按我对他的阐释，他相信，《精神现象学》已经建立“逻辑学”的“立足点”的合法性。因此，也许这样一种自我表达就是他所想要的全部，也是他所需要的全部。不过，这会一个不充足的回应。首先，正如我们所见，《精神现象学》对这样一个立足点的辩护也面临同样的问题，只是说法不同而已。其次，《精神现象学》不只是必然要求“逻辑学”的结构。它还反对经验的经验论论述和主观观念论论述，这个理据要求，应该存在有一个逻辑自律的概念，但是，鉴于必定存在有这样一个概念，“逻辑学”就必须规定和演证这个概念结构是什么。而黑格尔支持直接性、中介和这种中介的起源的理解这三者之间的逻辑关系的理据，是通过预设这样一种结构来演证它的。

因此就有一个两难：要么，黑格尔关于最后掌握概念性的主张本身，通过先行的、没有得到充足掌握的概念之规定的否定而得到辩护，在这种情况下我们就要承担，一种高度不合理的规定的否定观点，一种通常不能与文本所说相符的观点；要么，黑格尔关于规定的

否定的主张本身，通过有关思想最后的自理解的一种潜在（或"自在"）假设而得到辩护，在这种情况下就不清楚，为什么那个版本的思想完成就是正确的版本，既然它当然不能通过诉诸由援引它而表达的各个过渡得到辩护。

但是，这个两难掩盖了另一个问题。我们要如何理解，对绝对理念的这种主张的"内容"？思想对它自身的最后理解以及思想自己的自律，又相当于什么？这之所以是一个问题，是因为我们已经在这里、也在黑格尔的整个研究工作中见到，一些迹象表明，有两种非常不同的方式来理解这种完成（Vollendung）。在这章的一个地方，黑格尔主张，在"逻辑学"的进程中，"一个被给予的内容以及对象的所有可能形态都得到考虑"，而且，在演证"它们的过渡和非真"之后，他因此就已经演证，"绝对的形式已经表明它自身是绝对的基础和终极的真"，而且，"自认识的概念""把主观的也把客观的"作为它的"对象"（WL, II, 486; SL, 826）。黑格尔主张"所有的"可能概念都已得到讨论，而且主张已经获得一种"绝对的基础和终极的真"，这一事实表明，存在逻辑和本质逻辑的种种不充足性现在已经在"自认识的概念"中得到解决。但是，这不可能是正确的。自认识的概念不是"另一个概念"，而是对形而上学的和反思的概念的限制的本性的掌握。事实上，在第三卷中，对立在概念中的解决是一个高度模棱两可的解决。[257]推论和目的性的论述太过形式化，太过抽象，无法解决或完成任何东西，除了在这种思辨地反思地掌握层面上以外。

以上一切表明，所说的这种解决就是，绝对的掌握思想对它自身的规定的不完整性这一本性、掌握反思地被规定的概念的必然性、还有掌握那些概念的不稳定性和终极的不充分性。也就是说，黑格尔的"逻辑学"，并非以提出一种"新的"逻辑而作结束；概念、判断和推论的反思逻辑就是我们所得到的全部。它仅仅提出，掌握这样一种逻辑对一种完全的"自理解"的限制。黑格尔那里的这样一种张力，的确与他对完成和绝对真理的主张的表层意义不符，但是，它却与我

们前面引用的关于思想与它自身的永恒对立和关于方法的重要性的所有段落相符。例如，它也许意味着，一个真的规定的反思，不是设立反思和外在反思之间的对立的一种解决，而是这样一种永远不稳定的反思的事业以一种适当的自意识的方式(因而在思辨的意义上是以一种适当得到满足的方式)延续不绝。

后一意义上的完成也许也意味着，前面那个两难的力量弱化。按这种解读，黑格尔的"具体的普遍"学说，可以说是一个有关"具体的普遍性"的学说。这样一个主张是说，怎样恰当地理解客观性的概念的规定，而并不必然是说，这样的规定已经得到完成。因此，需要诉诸"逻辑学"的先行章节，以之作为这样的规定的实例，也作为概念的相互规定的实例，其中一些例子可以比另一些更成功地建立这样的关系，但它们全都是支持第三卷的一般的、元逻辑的评价的证据。

虽然这两种意义的完成在文本中都存在，但我认为，这里所组织的证据是说，后一意义的完成与黑格尔规划的具有哲学价值的层面更为相符。毫无疑问，对许多人来说，似乎把这样一种观点归之于黑格尔，仍然会把他与康德的观点过于紧密地联系起来，因为康德认为，在不可能诉诸直观时理性的自相对立就不可避免，而且，似乎黑格尔只是对此对立的来源提供了一种不同的论述，对此结果提供了一种不同的评价。按照本书到此为止就康德与黑格尔的关系所说的全部内容，这一点应该既不让人惊讶，我希望到现在，也不再是一个问题。

五、未解决的问题

但是，在黑格尔的论述中，还是留下有足够多的问题。我将以简要列举其中最为突出的问题作为本书的结束，这些问题会一直存在，即使上文的那个两难以及阐释的模棱两可问题都能得到解决。

从开始到现在,我已经主张,黑格尔的规划只有在不同层次和不同类型的主张得到区分之后才能得到恰当的评价,而且,黑格尔自己对他哲学的绝无妥协的要求应当被拒绝。最明显地,这已经意味着,在考察黑格尔的概念论述、[258]它们的客观性、对自意识和主观性的主张在这种论述中的作用、也就是在考察黑格尔的观念论时,要把这与考察黑格尔从这种论述所引出的各个结果以及他把这类论述所付诸的各种用途区别开来。如这样一个概述已经暗示的,它也意味着,把黑格尔观念论之内的各种不同主张区分开来。我已经试图独立而又同时考虑它们明显的相互联系,这样来阐释和评价这些主张:黑格尔有关纯粹概念在任何可能经验中的作用理论;他怎样依靠他所认为的可能经验的必然的自意识的本性的观念论结果,来建立对这些概念的主张;他支持思想的这样一种为自身规定的层面的客观性的不同寻常的理据,这个理据包含着关于"精神对它自身的经验"的一个一般理论;后一论证又如何包含着一种关于人类的主观性的论述,尤其是把人作为一个"自界定的"、必然地历史性的主体;一个绝对的主观性是否是可能的;解决对一个主体的自规定的怀疑论怀疑这会意味着什么;最后,这样一个绝对的思想、思考它自身的思想的"逻辑"会是怎样的,它对思想绝对地规定它自身会意味着什么,若不依靠纯粹直观或感性直观,这样一个概念的层面的规定性如何可以得到建立。

围绕后面两个论题的许多问题都已在文中涉及,但其中一个前面提过的问题还没有得到解决。它与这个论题相关,即黑格尔是否能够支持一种更强的主张,不只是一种关于概念的互相规定、关于它的本性和一般特征的主张,也不只是在各个实例中演证这样的相互规定,而是提出一种关于这样一个概念的结构本身的论述,一个从黑格尔所提供的概念性论述中得出的"概念表"。同样的问题也会产生,只要我们超出黑格尔对概念性和客观性的一般的观念论主张,追问什么在理论上可以算作可能的经验性经验的一个先天约束。我已

经暗示，为什么我不认为，如下这种回答具有哲学的可信度：任何东西都是思想尝试规定对象作为存在的初始努力的一个辩证结果（虽然它显然是黑格尔似乎偶尔也提供的一种回答）。在某个普遍性层面上，这也许是一个可能的主张，但黑格尔有时远远超出这样一个可能的层面，他把这些概念都包括在概念之内，比如，“选择的亲和性”、“事物由物质组成”、“力的推动”、“化学过程”，甚至还有“男人”（man）。因此，许多这样的概念之所以清楚地是其所是，是因为这个世界是其所是，而且它们不可能被考虑为思想的纯粹自规定的范畴结果，这样黑格尔的规划就急需一个更明确、更清楚的论述，说明何时以及为何我们应该把我们看待事物的基本方式，看作是完全“由于”我们的，在相关的黑格尔式意义上，这是什么意思。[28]

再者，黑格尔的客观性的概念的规定论述是以“同一”和“差异”的思辨语言来表达的。对前者，我的阐释是从对纯粹概念的客观性的先验主张出发，黑格尔最初也是这样做的，[259]对后者，我的阐释则认为，它继承的是这些主张，即这样的概念是经验的一些必要条件，而不是充分条件，概念是与现实的概念结构相“同一”，而不是与众多的规定的特殊相同一，在概念与实在之间仍然存有一种清楚的差别。但是，如果我们接受这种阐释，它就引起下述的问题：为什么绝对的主观性的发展，由于它是一种发展而不是一种康德式的条件，就不会在某种方式上服从关于对象的真正发现呢？诚然，黑格尔会以一些有力的理由拒绝认为，经验性发现就可以规定一种“逻辑环节”，他会坚持主张，在一些时候或另一些时候什么可以是一个发现，对此始终存在有一般的逻辑约束。但是，虽然一个关于“经验性地做出反应但又不是经验性地合法化的”概念的理论也许相当复杂，但很难看出，黑格尔如何、为何应该拒绝它，可他显然这样做了。也就是说，从我们所见的全部内容来看，黑格尔强调他自己的辩证公式的“同一”一面，而似乎不太敏感“差异”一面所应放开的内容。也许，某个概念的确可以由经验性研究中的一个难解的问题所促成，即使这

样一个概念，只是由于它与我们的一般概念框架的“辩证的”整合，才可以是一个概念，才可以是不可修正的，被认为是构成性的。换种方式说，在我看来，没有哪个严肃的黑格尔研究者会想否认，达尔文的科学结果和大屠杀的经验可以是“概念上”相关的，即使同时保存黑格尔所想主张的大量内容。

诚然，黑格尔在这方面对我们没多大帮助。他自己关于“内容”与“绝对形式”之间关系的观点，不易概述和显示后康德传统中的一个一般的哲学问题。我们也许把它看作为“回归”到经验性世界的问题，只要一个人拒绝经验论或一种自然论的实在论，而选择原始的构成性条件，这个问题就会发生。康德的名声欠佳的过渡(übergang)问题又在黑格尔那里浮现，特别是那些大名鼎鼎的、似乎体现在他的《哲学科学百科全书》的规划中的主张。我所采取的研究黑格尔的进路应当意味着，自然与精神的哲学考虑不是各自内容与细节的一种演绎，而是考虑一些特殊的方式，从这些方式，一个主体对它自身所强加的必要约束，也就是纯粹概念，就规定着这样的考察在各个情境中所能采取的形式。这样，例如，《精神现象学》与“逻辑学”也许给我们提供一个“逻辑框架”，在这个框架之内，一些精神领地必须得到考察；关于自意识的意义和思想的构成性作用的某些假设，可以说是考察伦理生活时所必需的，而这也并不意味着，伦理经验的内容就受“逻辑学”的种种要求所规定。[29]我相信，黑格尔的文本所具有的资源，让我们可以这样解读他，没有时代倒置的错误，而是有哲学的价值，但是，当然也要看到，黑格尔本人似乎常常对他的体系有更大的抱负，而且，他的实在哲学(Realphilosophie)的主要方向包含着一个体系必然性理论，[260]对此我想是可以稳妥地说，它在哲学上是不可辩护的。还要看到，这样一种探索依然又是足以写成一本书的话题。我在此提到它，只是把它作为另一个未获解决的问题。

最后，我们应该指出，这种黑格尔解读对他的主要主张的含义。黑格尔是我们这个传统中最后一位对“整体”提供一种肯定的论述的

哲学家。也就是说,他试图理解这些不同领域的统一,例如科学、伦理、艺术、宗教、政治、哲学等等。在他看来,它们不可以是对不同关切领域的不同的、破碎的考察,因为如果这样来做,就没有办法理解每一个的意义、要旨,既然许多这样的活动的假设有时显然不相一致。对黑格尔来说,这样一种统一要能做出,其条件是可以指明,他也相信他已经指明:这样的基本人类活动在本质上是认识的,所有这样的追求知识的努力,又是在某个适当的层面上,在绝对主观性追求自身知识的努力之中建立它们的根据。但是,在他的许多著作尤其是在后期著作中,黑格尔似乎也已经想到,他要能指出这一点,仅当他能够指明,这就是这样的努力所是的全部,而且,他对整体的论述要能成功,除非这样一种具体的、无所不包的、系统的总体性能够得到辩护。我已经无数次提出,这样一种抱负不是黑格尔观念论的一个必要原则或一个必然结果。这意味着,也许存在有某种与传统正式归之于黑格尔不同的方式,来理解黑格尔的观念论的种种含意,因而也有另一种方式来理解他的整体论,也就是他关于一种"原始的、普遍的、合目的的主观性"的论述。但是,这也是一个更长的故事了。

注　释

第一章 导 言

1. Sussman (1982).

2. 关于这种“黑格尔接受状况的反讽”的类似表述,参见 Henrich (1971c), 132 和 Horstmann (1984), 139。

3. 参见 Düsing (1976), Theunissen (1978b), 39,以及本书第二章注释 22。

4. 不难理解为什么存在这种阐释。即使撇开黑格尔的“总体性”术语不论,黑格尔也极为热忱地把他自己同斯宾诺莎联系在一起。他称“斯宾诺莎主义”是“所有哲学的本质开端”,并称,“在一个人开始进行哲学推理时,他必须是一个斯宾诺莎主义者”(JA, 19,376)。但是,如同在他热情地认同许多其他历史人物(如巴门尼德、赫拉克利特、柏拉图、亚里士多德、笛卡尔、康德)的情况中那样,我们应该始终牢记,黑格尔自己的哲学规划与他不同寻常的哲学史解读之间的联系。参见 Rohs (1969, 17) 对黑格尔与斯宾诺莎的联系的评论,黑格尔就他对斯宾诺莎主义的“反驳”所做的解释,可见于 WL, II, 218; SL, 581。

5. 黑格尔的声誉问题有些是源于教育问题;鉴于必需的背景、他的主要著作的篇幅和困难以及现代概论课程的性质,黑格尔那里极少有什么内容可以在当代课程表中得到适度的传授。这导致《历史中的理性》(*Reason in History*)在这样的课程中大行其道,而这部作品,正如 Brockard (1970)详尽而令人信服地指出的,完全不能代表黑格尔的立场的哲学核心,而且会导致对他其他作品的灾难性误读,见 118 以下。又见他如何评论讨论颇多的“早期”黑格尔与“后期”黑格尔对立的论题以及后期的“形而上学倾向”,176。

6. Kojève (1969).

7. 在很大程度上,黑格尔的欧洲复兴在 20 世纪的德国主要是因为如下这

样的评论者,他们的主要兴趣在于黑格尔的社会哲学和/或生存论哲学:例如,卢卡奇(Lukacs)、马尔库塞(Marcuse)、在一定程度上也包括狄尔泰(Dilthey)和海德格尔(Heidegger)、里特(Ritter)、里德尔(Riedel)、哈贝马斯(Habermas)、托伊尼森(Theunissen)、西普(Siep)、以及晚近的维尔特(Wildt)。在英语世界,最具代表性的"社会一哲学的"阐释可见于普朗特(Plant, 1973)。Taylor (1975)处理黑格尔体系的几乎所有方面,但他对黑格尔的哲学贡献的基本阐释,由于深受以赛亚·伯林(Isiah Berlin)的德国浪漫主义解读的影响[特别是突出赫尔德(Herder)的重要性],所以他就着力强调黑格尔对共同体的浪漫主义视野、他的社会理论、以及他的合目的的行为理论。在法国,则是各种有关《精神现象学》的阐释,往往完全主宰了黑格尔的研究讨论,如在科耶夫(Kojève)、瓦尔(Wahl)、伊波利特(Hyppolite)、利科(Ricouer)和早期萨特(Sartre)和梅洛-庞蒂(Merleau-Ponty)那里,都是如此,不过近来思辨的黑格尔再次成为研究者感兴趣的对象,主要是作为一个替罪羊(whipping boy),如对巴塔耶(Battaille)、德勒兹(Deleuze)和德里达(Derrida)就是如此。[262]。但是,在最近25年左右,也已经有若干研究,主要是在德国文献中,力图阐释黑格尔逻辑的或思辨的立场,这些阐释方式,要么不受制于标准的反驳,要么可以更彻底地探索黑格尔的失败,并且更敏感地对待他所面对的哲学问题。在下面进行的讨论中,我将会特别关注于后一类作品。

8. 在研究黑格尔的方法上所存在的这样一种差异也可见于近期的英语评论文献;一方面,有泰勒的富于影响的"宇宙精神"解读(Taylor, 1975),而可以算作这类形而上学的——元论的(不具哲学合理性的)解读极端的,则有 Inwood (1983);另一方面,又有所罗门对《精神现象学》的"生存论一实用主义"解读(Solomon, 1983)。

9. 参见 Marcuse(1987), Pippin (1985), Lukacs (1971, 1975),以及更为晚近的伯恩斯坦的有趣作品 (Bernstein, 1984a, 1984b) 和 Rose (1981)。

10. 我所称的这种非形而上学的黑格尔解读,存在有若干有趣的版本:Brockard (1970), Fulda (1978b), Theunissen (1978b)。[特别是自托伊尼森的著作出版以来,已经有许多人讨论《逻辑学》(SL)的"批判的"而不是形而上学的功能,见 Fulda et al. (1980)。] 又见以下这些重要的论著:Buchdahl (1984, 1985), J. 海因里希斯论《精神现象学》的著作(Heinrichs, 1974),科尔布近期的研究(Kolb, 1986),芬德利富于影响的著作(Findlay, 1958) 和 Hösle (1987)。"范畴

理论”这一短语开始特别地与这种观点的一个最重要和最有帮助的主张者联系起来，这个人就是克劳斯·哈特曼(Klaus Hartmann)，见 Hartmann (1976a, 1976c)，以及受到他影响的一些人的著作：Pinkard (1979, 1981, 1985), Bole (1974, 1985, 1987), and White (1983a)。

11. 黑格尔当然给他的理论立场起了好几个名字：“科学”、“思辨”、“绝对的知识”、甚至“智慧”。虽然“绝对的观念论”这一刻画，就我所能确定的而言，只局限在《百科全书逻辑学》中，但它是一个特别适当的刻画。见 EL, 307; EnL, 223。

12. WL, I, 145; SL, 154 - 155.

13. DS, 6; Diff, 80.

14. WL, II, 221; SL, 584.

15. 显然，我并不是第一个提出黑格尔与康德(或与康德—费希特)的关系在理解黑格尔方面至关重要的人。这样一个主张在下列各章讨论的许多评论者的著作中都发挥很大的作用。但是，这种关系的本性，尤其是黑格尔的“逻辑”立场从康德吸收了什么东西的问题，却是一个有着很大争议的问题，尚未得到解决。

一般而言，把黑格尔解读为一个后康德的观念论者，这种做法相对没有争议的方面包括，认为他提出各种论证，这些论证意在否认经验性知识或一种“自然主义的”或“物质主义的”解释具有根本性或终极性。有争议的方面则包括，主张黑格尔，像康德一样，是一个“反实在论者”，不是一个形而上学的实在论者，即使他拒绝康德的“物自身”的怀疑论，并因而提出要“克服”任何预定的实在论/反实在论的对立。

16. L, 33.

17. 正如随后指出的，有如此之多的不同路线可以把康德与黑格尔联系起来，强调它们中间任何一个都可能造成误导。客观性或概念—直观关系这个论题，是一个很好的例子，因为黑格尔自己对这样一个论题的许多评论，常常以一种令人混乱的、同时的、非常简缩的形式，提到康德在第一和第三批判中的一些话题，[263]而康德本人会偏向于把这些话题分开处理。事实上，沃尔法特(Wohlfart, 1981)已经写出一本富于价值的著作，书中处处都在试图按照黑格尔对康德的批判来阐释他的思辨立场，但该书实际上却忽视了第一批判，而倾向第三批判。我将主张，虽然黑格尔的思辨论述可以从康德试图分离“反思的”

和"规定的"判断的努力出发而得到有益的阐释(黑格尔会把它们称为"外在"反思和"设立"反思),就如沃尔法特所详尽主张的那样,但是,黑格尔对此区分的批判以及他支持该批判的论证,若要得到理解,却势必要重构黑格尔对先验演绎的观点以及他对这一演绎的错误出现在哪里的看法。参见本书第四章。

18. 参见 Ameriks (1985), 4; Harris (1983), 3 - 73。

19. Pippin (1982).

20. 大致而言,我所提出的这种研究进路会意味着,黑格尔的自然哲学(因而最终还有自然哲学在他的自由的体系论述中的运用)所面临的问题,非常类似康德在他的曲折的"过渡"问题中所面临的问题:一旦我们主张,存在着"纯粹的经验原则",存在着独立于经验的约束,限制什么可以作为自然的考察,那就要问,它们与一种不断进步的、经验性地自我校正的自然科学的相关性何在,它们在这种科学中的角色又如何? 见 Buchdahl (1984, 1985)和霍斯勒最近的大部头著作(Hösle, 1987)。[霍斯勒最为关切的是证明,黑格尔怎样未能就"主体间性"提供一个充分论述,并指明这种失败如何导致黑格尔的体系规划中的无路困境(aporiai)和空白(gaps)。我在一篇书评中深入讨论了他的阐释,见 Pippin (即将出版, c)。] 我不是主张,黑格尔对此问题有一个比康德更为明确的答案[如康德在《遗著》(*Opus Postumum*)所揭示的],而是认为,正确把握这个问题的本性非常重要。为本研究的目的计,我把黑格尔的"过渡"问题本身(尤其是当这个问题涉及它在"客观精神的哲学"中的诸多富于影响的主张时),看作一个不同的问题,对此问题我希望能在将来的著作中加以讨论。

第二章 康德和黑格尔的观念论

1. L, 35.

2. 我这里所讨论的理论论题与实践哲学中的论题的关系,要到下一章论费希特、尤其是第四章讨论《判断力批判》的地方,才会开始浮现,不过我必须尽量简化对此关系的讨论,以使观念论论题的讨论篇幅保持在可控制的范围之内。这样的论题又取决于,黑格尔还拒绝康德式的严格二元论,也就是知性和理性之间的二元论,见第四章第三节,以及注释。有关这一论题的一些有益的

评论,见 Görland (1966), 37 ff. and 55, and Wohlfart (1981), 1 - 65。

3. 黑格尔和费希特强调演绎的观念论后果,这引起许多争议,尤其有论者主张,这样一种强调公然忽视康德的先验感性论,也误读了该演绎在康德的论证中的功能。在此我将力求对黑格尔在这两点上的立场做出一个初步的辩护。

4. 参见 Görland(1966, 15) 的论述,该论述讨论,一旦黑格尔开始认真地重新思考先验立场,尤其是"统觉的先验统一"的含义,他如何重新阐述它在前耶拿时期的一些问题(尤其是他的"生命"概念)。[264]杜辛(Düsing, 1976, 114)对同样一些论题做了有益的强调,哈里斯(Harris, 1983, 3 - 73)也是如此,他提供一些令人信服的有关黑格尔与谢林关系的细节,这些细节有助于解释,为什么这种"先验的"或"逻辑的"要素(与浪漫主义的、自然哲学的要素不同),在黑格尔的立场中不如它原本在早期、也就是在谢林 1803 年离开耶拿之前那样明确或清楚,见 xix - lxx。

5. 对这些地方当然有各种计算方法,但除了一般性的讨论、如在《精神现象学》中的批判哲学论述以外,我这里所指的是:1802 年《信念与知识》(GW)中论"康德哲学"的一节;《逻辑学》(SL, 1812 - 1816)中一系列的评论;同本著作中讨论"概念一般"的段落;《百科全书逻辑学》(EL,尤其是 1827 年版)的引言评论中题为"批判哲学"的第 40 - 60 段;同书中"精神哲学"(所谓的柏林现象学)中的第 413 - 424 段;《哲学史讲演录》(*Lectures on the History of Philosophy*)中论康德的一节。我将指出,这些讨论的质的差异极大。例如,在最后一处,黑格尔以看来极不确切的术语,把康德刻画为一个主观的—观念论者和经验性的—心理学家,因而他似乎面临 Bird (1987) 对他提出的尖锐批评。我下文的论点将是,黑格尔在提出主观观念论的论题(先验怀疑论的问题)时,想的是一个特殊的问题,而经验性的心理主义指责则意在成为对康德自己的先验论版本的一种扩展批评的结论,见本书第五章的论述,尤其是注释 1。在本章中,我将试图指明,在这两人之间的中心论题也就是自意识论题上,黑格尔并不曾粗心地误读康德,更没有拒绝人们通常所理解的康德论述的主旨内容。

6. Walsh (1982), 93 - 109 有益地突出强调这一段,并证明"直观知性"论题在黑格尔那里居于中心地位。但是,他的阐释逼得黑格尔承认一种智性直观概念,或一个概念的实例的一种先天规定,这在我看来就太极端了。在第四章中我将就试图论证这个看法,黑格尔自己的智性直观论述将在那里得到考察。又见沃尔希更早的作品(Walsh, 1946, 49 - 36),Walsh (1983),以及杜辛对同一

论题的质疑(Düsing, 1976, 120)。

7. 如果这种策略居然认可某种形式的、理查德·克罗纳(Richard Kroner)对德国观念论所做的著名的"黑格尔式"阐释,又如果它主张康德—费希特—谢林—黑格尔之间的联系存在有某种内在必然性,它的前景就会更加黯淡,见Kroner (1961)。虽然我的兴趣是在黑格尔,因而我,与克罗纳所做的一样,集中考察早期的费希特和耶拿时期的谢林,但是,我试图把焦点对准黑格尔立场的一些历史方面和主题思想方面,这些方面相对来说没有得到重视,它们可以用来阐明我所认为的黑格尔理论的富于哲学价值的维度。我没有主张,康德的某些不足必然地"导致"费希特、谢林或黑格尔,我也不是提出,费希特和谢林本身只需通过聚焦他们的早期著作就能得到充分的理解。

8. 参见 Düsing (1976), 228ff.,他讨论了黑格尔在最早版本的《百科全书逻辑学》(海德堡百科全书逻辑学)中的评论,这些评论认为,通过把"哲学的我"理解为"纯粹统觉",康德已经重新诠释对这个我的知识,由此也就不再把这个我集中看作一个"灵魂之物"(Seelending),即具有"形而上学的宾词,无论它是物质的还是非物质的"(metaphysischen Prädikate, ob es materiell sei oder nicht),而却是说,这样一个我,只是自意识与它自身的纯粹同一,是自由(die reine Identität des Selbstbewusstseins mit sich, die Freiheit; JA, 6, 45; 重点符号为笔者所加),参见第四章第二节的讨论。[265]

9. 参见 Allison (1983), 137。

10. 参见盖耶尔的立场 (Guyer, 1980),麦瑞克斯的反驳(Ameriks, 1983),阿奎拉对这种"笛卡尔式的合并论"和"逻辑条件"研究进路的类似拒绝(Aquila, 1987),在类似论题上也参见 Allison (1983), 272-293,和 Pippin (1982), 151-187。我应该在此指出某些东西,这些东西将会随着这种重构康德—费希特—谢林—黑格尔关系的进展逐渐清晰。近期的许多康德文献,由斯特劳森(Strawson)和亨利希所引导,也包括盖耶尔、霍森费尔德(Hossenfelder)、侯普(Hoppe)、基切尔(Kitcher)等人在内,都存在一种倾向,试图把康德的演绎的"构成活动"的维度与某种或许更可尊重的"朴素"(austere)意图完全分离开来。可是按我的解读,很清楚的一点是,如果康德的这个维度是一个哲学的死胡同,那么后来的德国观念论值得一提的东西就极少了。我主张,由于康德所谓"意识的统觉本性"并非这些作者经常归之于他的那种"合并论",所以它不会受现在的标准攻击的影响。

11. 见 Henrich(1976b)的研究进路。

12. 强调经验的反思性的例子可见于康德各个时期的著作。在《遗著》(*Opus Postumuum*)中,康德仍在主张,在有意识的经验中一定存在某种形式的自意识,他也仍然坚持这不是一种明确的察觉,而是他所称的一种"逻辑的行动",AA, vol. xxii, 77, 89, 98。并且,在得到颇多讨论的、标为"我们在思考,这是一个经验吗?"的反思条目(Reflexion)中,康德也可以被认作是在指:经验所固有的统觉,是经验的一个构成层面,而它本身又不会被经验到。[虽然这里康德又是更善于创造新词,而不是解释,这样的统觉若不是一种"经验"那它又是什么。在这里,他把它称为"先验意识,不是经验"(AA, vol. xxiii; Reflexion 5661, 318-19)。] 波达斯特(Pothast, 1971)试图主张,康德就是在统觉是一个明确的自身知觉、还是一切思考的潜在形式这个问题上模棱两可,参见13。我看不出,他引以作为支持前者的证据的段落(A342 和 A343),如何支持这样一种解读,既然它们显然是在为理性心理学家所相信的观点铺路。但是,康德坚称统觉是在一切经验中的一种形式的自身关系,不过它不是自指称的一个实例,也不是对心智状态的一种意识,这个立场所提供的问题,已经足以写一本书。最近就此撰写一本好书的是斯图尔玛(Dieter Sturma, 1985)。斯图尔玛主张,康德大大促成了后维特根斯坦的论题,即经验的"主观性"或一切经验的经历视角(Erlebnisperspektive)的正确论述的论题,而同时他又没有赞同一种自意识理论,也就是,既不赞同指称的和认识的自意识理论,也不赞同非指称的和非认识的自意识理论,特别参见它在 93-106 和 142-156 的讨论。我同意斯图尔玛就康德所说的许多观点,但我还会主张:(1)他运用这样的概念比如察觉的一个"准对象"(对自身来说)以及他的许多关于自意识的否定的阐述,这都表明,后来的观念论者是正确的,而且表明,康德的肯定性理论,虽然具有暗示性,但仍然是不完整的;(2)后来的观念论者,尤其是费希特和黑格尔,保存了康德式规划的自发性层面,而不是后退到一种笛卡尔版本的自发性,见下一章对费希特和亨利希的讨论。最后,要对此论题给出一个充分的历史论述,也许还必须把莱布尼茨对康德的影响也考虑进来。这种影响对所有后来的德国哲学都至关重要,从观念论到意识形态批判,都是如此,这是因为莱布尼茨首次阐述了一种关于经验的自反思的性格的说法,该说法并不认可笛卡尔式的有关心智之物的"透明性"论点。[266]这意味着,心智可以"统觉"自身而又不把它自身作为一个意向对象,许多后来的德国传统正是由此开始。

13. 在黑格尔看来，一旦他接受自意识作为经验的一个条件，就会展开怎样的复杂含义；以及他怎样拒绝自意识的本性的笛卡尔式的或所有“反思性的”论述，对此类问题的讨论，参见 Cramer (1976), 219 - 221。

14. 参见 Pippin (1987)对这些关于自发性的段落的充分讨论。应当指出，康德似乎从未想出一个令他称心的名字来表示这种“先验意识”，他偶尔还会滑向某种古怪的、经验性的描述，而他本应与此描述保持距离。特别参见《未来形而上学导论》(*Prolegomena*)，在那里他说，统觉的表象“无非是一种实存感，没有丝毫的概念，它仅仅是对所有思考与之相关的那个东西的(relatione accidentis)表象”(AA, IV, 334n；重点符号为笔者所加)。黑格尔那里的一个典型段落，表明他自己关于思想的“自由”的不同寻常的论述如何深受这种康德式的观念影响，参见 SL, 738; WL, II, 388。

15. 参见注释 14 的论文和 Sturma (1985), 8ff. 对塞拉斯(Sellars)的讨论。

16. 这一阐释也会有助于说明在一个充分的康德式的意向性论述中所面临的一些难题。也就是说，康德的难题不仅可以提出“主观表象之具有内容的条件是什么?”，或成为客观内容的条件是什么，这个客观内容既可能真也可能假，而且还可以提出“一个表象之是我的表象的条件是什么?”若不把焦点正确地放在统觉难题上，这可能看来就是一个无趣的问题。你的表象除了是你的表象还会是谁的表象？但正确的论题并不聚焦于这点是否成立，而在于它如何成立。它问的是，你之“把你自己认作”是在以这种或那种意向模式表象、在做如此等等的活动，其本性如何。(它也有助于说明，先验演绎与驳斥唯心论之间差异的本性，因为后者是一个基于我对我的“内在”状态的明确意识的论证，而前者就不是这样一种论证。)

17. 参见 Pippin (1982)，第三章。评论者中最认真地对待纯粹直观学说在任何成功的康德阐释中的必要作用的，是 Henry Allison (1983)。我与他的研究进路的分歧，其概述可见 Pippin (1986)。

18. 参见 Dieter Henrich (1969), 640 - 59; Allison (1983), 133 - 172; and Pippin (1982), 166 - 187。

19. 黑格尔讨论先验演绎这一节的最明确段落是在 GW, 327 (BK, 69)。我在本书第四章第四节讨论这些评论和它们所发生的语境。

20. 对在此所引发的论题的一个详细讨论，可见 Pippin (1982), 172 - 187。

21. 与阿利森不同，我并不认为这就足以论证，在康德论证中的综合的延

伸就来自于他所依赖的"综合的事实",即空间和时间被直观为各个统一。(这观点是说,我们从这个可以非分析性地推演的事实,前进到我们对这种统一的意识的条件,这样就有一个综合的论证,也就是主张,在我们的概念条件和这种直观的杂多作为被直观的杂多之间,有一种真切的"联系"。)这样一种阐释有赖于这个主张:现象是在不同的空间或时间中被给予的,这个思想不存在"逻辑矛盾"。但是这个主张太弱,至少在我看来还不能完成这个论证的工作。逻辑矛盾不是康德在此所关切的。他的主张自始至终都是说,[267]我们也许不能经验(以所要求的那种"被统觉的"方式)这样一种无法联结的时间,而这一要求又是我们强加在表象可能性上的一个要求,把它作为我们表象的一个条件,见 Allison (1986), 11, and (1983), 162ff. 。

22. 对黑格尔立场这一方面最有益的评论者之一,又是 Düsing (1976),尤其是其中讨论"黑格尔关于康德的纯粹统觉原则作为思辨概念的新理解"(Hegel's Umdeutung des kantischen Prinzips der reinen Apperzeption zum spekulativen Begriff)的那一节,以及他的英语文章(1983)。但是,正如先前指出的,杜辛关于黑格尔式的客观性问题的最后立场,接受一种传统的黑格尔观点,把他看作一个"存在论—神学"的形而上学家,而我是拒绝这种阐释的。除了杜辛的著作以外,我所知道的讨论黑格尔的后康德的主观性理论和他的存在论之间关系的最佳论述之一,是布洛卡特 (Brockard, 1970),参见霍斯特曼(Horstmann)对杜辛和布洛卡特工作的恰切评论(1984), 86。

23. 麦瑞克斯 (Ameriks, 1985) 在一篇文章中对黑格尔与康德的关系提出了许多重要问题,他主张,单单先验演绎还不会使康德认可先验观念论,至少如果没有先验感性论和二律背反的额外论证就还不会这样,见 3ff。我现在主张,黑格尔是在假设,先验演绎包含着一种观念论的承担,因为(1)统觉统一的条件,为着它的可能性就要求"纯粹概念",这些概念不能经验性地衍生出来,而且,从所用的论据来看,它们只能被说成是"一种人类(推证的)经验的可能性条件"。既然如此,任何关于它们具有本体的客观性的主张就是不能够作出的,不过很明显,不会因此就得出,没有任何其他东西,比如其他纯粹概念,可以具有本体的客观性(虽然鉴于它在先验感性论中的论述,康德显然已经对此抱着怀疑态度)。这里的要点在于,这个演绎的各个结果只有一种"观念的"地位,无论其他的结果如何,而这就是黑格尔所需要的全部。并且,(2)黑格尔相信,先验演绎的成功取决于纯粹直观的运用,而鉴于康德对直观所作的理解,这种运用

就必然把这个论证观念化。按这两点，我认为，黑格尔对康德的观点是正确的。我也还要指出，麦瑞克斯的文章清楚地揭示，关于黑格尔的康德批判论题与黑格尔自己的绝对观念论论题之间是多么紧密地交织在一起。参见麦瑞克斯自己在22页的简要概述，这概述说，黑格尔相信“所有实在对于我们的理性能力的在原则上的透明性”。从某种方式来看，这是对的，但这样说很是模棱两可，因为它既可以指某种（比如像斯宾诺莎那样的）前批判的唯理论，又可以指一种反实在论的相对化，即“有关实在的主张”都是相对于“我们的理性标准”而言。麦瑞克斯在此（n. 76）引用达米特（Dummett）研究的弗雷格（Frege），这一引用非常具有启发性，因为在弗雷格那里存在着同样的模棱两可（近期在斯拉格与达米特/ Sluga－Dummett之间就此点所发生的争论就是一个明证）。大致来说，我想要捍卫的是后面一种对黑格尔规划的观点。

24. 参见《百科全书逻辑学》（EL）第42节的附释（Zusatz），尤其最后一段，以及参见《柏林现象学》（BPhG）第424节，55。对黑格尔那里的这一论题最为有益的一些讨论可见于康拉德·克莱默（Konrad Cramer）的一系列文章：Cramer（1974），（1976），（1979）。

25. 我要立即再指出一点，这样一个讨论仍然只是初步论述康德—黑格尔关系的各个维度，从历史上看，这种关系深受实践哲学中的诸多论题的影响。我主张，看待这类进一步维度的最佳途径，是从我所认为的有关主观性的基本争议、从先验逻辑以及也从客观性问题入手。如果理解了这些，由采取这个焦点迄今所留出的黑格尔式观念论最为重要的一些维度，即黑格尔的研究进路的“一元论”内涵和他有关概念（the Concept）的“目的性”论述，就能得到更好的解释。[268]关于这一论题，可参见Düsing（1976），289ff, and Horstmann（1984），70－82。

26. 黑格尔本人相信，这样一种进步的规定（Fortbestimmung），或“概念自身的一种运动”是可能的，这一点在以下讨论中到处都可明显见到。不那么明显的一点是，黑格尔以此一主张所指的意思是什么。

27. 黑格尔式的先天性论述是一个复杂的论述，明显需要比这里所给出的更多解释。这个论题在下文中将会经常重现，尤其是在第10章。有关康德那里这个论题的一个有益讨论，可见Kitcher（1981）。

28. “实例”（instances）还不能算作这里的准确用辞，因为黑格尔将开始以一种特定的方式来理解普遍和特殊之间的关系，见第十章第二节。

29. 诚然,德国近期关于黑格尔的最佳学术研究有许多[尤其是海德堡学派(Heidelberg school)以及他们的回应者]都把极大的注意力聚焦于,后康德时代的自意识处理中所出现的各种难题和悖论。但是,我将主张,这些讨论还没有把足够的注意力聚焦于自意识主题与观念论问题之间的关系,尤其是一旦在康德的纯粹直观被后人放弃以后的"演绎论题"遗产。例如,参见克雷默在篇末富于洞察力的讨论(Cramer, 1976),在这里他指出,黑格尔的"辩证逻辑"的许多想法都源起于自意识问题,它是一种自相关(self - relating),这种自相关不是一种单纯的自身关系(a blosse Selbstsbeziehung),而也是一种复杂的"自否定"(598)。但是,既然对黑格尔来说,在说明经验的自意识的主观性时的一个关键论题是对象规定中的一种自身关系,所以自意识论题也就不应脱离于客观性与范畴规定性这些一般的观念论问题。我在此试图指明的大概就是如此。参见温特哈格(Winterhager, 1979)的论述,他也区分了一种意向性的自相关问题与统觉,但最终还是接受了亨利希对黑格尔式的"反思"的批评(40),对此批评我将在下一章中提出不同意见。

第三章 费希特的贡献

1. 黑格尔在他的《逻辑学》(SL)反对"外在反思"和"设立反思"的论证中,也许比他全部著作任何别的地方都更为直接地把许多论述同康德与费希特关联起来,他开始用"规定反思"的临时论述来概述他自己的立场,反思问题的这种重新诠释就引入了以后的"思辨的"思想话题。见我在第九章第二节的讨论。

2. 出自"逻辑学"(Logic)的许多段落都表明费希特的思想问题阐述所存在的影响。其中最清楚的段落之一是在《百科全书逻辑学》(EL)中:

这种纯粹的随己存在(pure being-on-our-own / reine Beisichsein)属于自由的思想,是在它向它自己的自由航行中属于它,在这里没有什么是在它之下或在它之上的,在这里,我们孤独地与我们自身相对(EL, 52; EnL, 98)。参见我在第八章第一节的讨论。[269]

3. 黑格尔早期对他的观念论的最著名阐述,不可或缺地运用康德和费希特作陪衬(foils)。他们两个是主观观念论者,谢林是一个客观观念论者,而黑格

尔的立场就要被理解为避免或克服这些替代理论。当然,就黑格尔的刻画对历史上的费希特、甚至早期的费希特是否公正,这还存在许多争议。这一论题明确的"费希特的"方面很可能是由 Janke (1970) 提出,又参见 Girndt (1965), 55 - 107。事实上,近期德国学术界已经有少量的专题研究力图捍卫即便是早期时候的费希特,使之免于黑格尔的指责,后者说他是一个"主观观念论者"。在我这里提出的解读中,费希特并不面临通常那种概述版本的黑格尔指责,但是,鉴于对费希特的《全部知识学的基础》(WL)以及黑格尔的早期观念论意图的一种正当解读,这种指责里面还是留有相当的分量。

4. 就费希特对黑格尔的影响而言,1801 年是更为相关的一年;而就费希特自己远离一种观念论立场而言,1804 年则是更为重要的一年。对此转向的一个非常富有价值的论述是由西普(Siep, 1970)所提供的,该论述也演证了费希特从未费心去指明的东西——也就是后期费希特对于黑格尔追求体系哲学的努力的相关性。尤其重要的是,西普以一定的方式突出强调,后期费希特潜在地把一种斯宾诺莎主义归之于黑格尔,他说,黑格尔关于绝对的现象或杂多作为绝对的一个环节的主张不能获得支持,体系哲学因此也是不可能的。

5. Werke, I, 4, 183, SK, 3.

6. Werke, I, 4, 184, SK, 4.

7. Werke, I, 4, 184 - 185, SK, 4

8. Werke, I, 4, 190 - 191, SK, 11.

9. Werke, I, 4, 213, SK, 46.

10. Werke, I, 4, 200, SK, 21.

11. 同上。

12. 同上。

13. Werke, I, 4, 219. SK, 41.

14. 如以前指出的,我曾在 Pippin (1987a)中试图提供这一论述的部分内容。

15. Werke, I, 4, 196. SK, 17.

16. 同上。(我对翻译做了轻微改动。)费希特在他早期的著作中深受莱因霍特(Reinhold)的《基础哲学》(*Elementarphilosphie*)和他著名的《意识命题》(*Satz des Bewusstseins*)的影响,但这对它在此论题上的阐述没有作用。也请参见 Wildt (1982), 207 - 208, 220 中的讨论。有了 1979 的《知识学的一种新阐

述的尝试》(*Versuch einer neueren Darstellung der Wissenschaftslehre*),他就更不倾向留下这种莱因霍特式的印记,即认为对先验哲学至关重要的自意识问题是一般的意识问题的一个门类。参见维尔特(Wildt)的讨论,特别是引自《1790-1800遗著集》(*1790 - 1800 Nachlass*),208的段落。

17. Henrich (1966a), 188 - 232.

18. Henrich (1966b), 193 - 195。这不是说,这些反对意见就应该算作对反思理论的决定性反驳。参见维尔特的回应 (Wildt, 1982), 215ff。

19. Werke, I, 2, 260. SK, 99.

20. Henrich (1966b), 201.

21. 把费希特的自意识讨论与《知识学》(SK)的更大意图分离开来,这种做法并不构成维尔特的阐释的特征(Wildt, 1982)。但在维尔特的讨论的这一节中(这与他的主要规划的联系不大),他迅速转向自意识的定义问题的一种范围有些局限的讨论,[270]这个问题也是施密茨(Schmitz)、亨利希(Henrich)、波达斯特(Pothast)以及其他同样批评第一人称视点的人已经提出的问题。也就是说,从"A设立它自身"不是一个有关它自身的"事实"(即A可以像任何其他事实那样报告)的这个事实出发,维尔特作出结论,费希特是在把笛卡尔的自我确定性论述极端化。既然笛卡尔对他自己的存在的确定性是"直接的",也就是,不包含任何推理,并且无疑是所有意识或思考的一个预设,所以,维尔特推理道,费希特强调自设立的非经验的本性(nonexperiential nature),这一定也是一种与之类似的努力。因此,"A设立它自身"就变成,"A经验性地确定某物存在"(参见221ff.)。我已经主张,这里真正模板是康德,而不是笛卡尔。由于强调费希特规划的这种假设的笛卡尔起源,我认为维尔特因此就又一次不恰当地限制了费希特自意识问题域的范围,在这里也就是把它作为一种特别的第一前提,经验的其他要素必须从它导出。对笛卡尔主义/反思论题的进一步讨论,参见Sturma (1985), 111ff.,尤其是他关于亨利希的批评的历史对象(historical Adressaten)问题。[但是也请参见123ff.,在那里,斯图尔玛(Sturma)似乎又滑回到费希特问题的一种笛卡尔式解读。]

22. Werke, I, 4, 214. SK, 34 - 35.

23. 同上。

24. Werke, I, 4, 277.

25. Werke, I, 5, 53. 也参见对主题思想"我发现我只想要我自身作为我

自身"(Ich finde mich selbst, als mich selbst, nur wollend)的一般讨论,37 – 69。

26. 同上,41。

27. 参见 Janke (1970), 25。也许也可以说,亨利希对任何可能自身关系的条件的假设,泄露出对这样的知识的可能对象的一种"柏拉图主义",认为这样一个对象是一个"形式"或单子式的统一(monadadic unity),这些假设阻止人们考虑黑格尔对此"对象"的根本的重新阐述。罗森已经在 Rosen (1974a), 115 中敏锐地提出这一点。

28. Henrich (1966b), 202ff.

29. Siep (1970) 指出,在这样一个论证中,费希特只有资格作出对自我在它的设立中的限制的意识的结论,不过他(费希特)经常使用这种形式的论证来"演绎"限制的事实本身,好像我产生了它自己的限制(Anstoss),Cf. 23。这个问题是在黑格尔那里的类似困难的明显先驱,也就是在一些段落中,黑格尔说,形式和质料的模式区分是不能清楚作出的,或是明显混乱的,参见第八章第三节的讨论。

30. Henrich (1966b), 206ff. 再请参见 Sturma (1985) 对亨利希解读的一般论述,尤其是对其康德解读的论述,120ff.。

31. 认为费希特展示了德国观念论的一种一般趋势的另一位评论者是 Ulrich Pothast (1971),这种趋势就是,由于依靠一种粗糙的、"两极的"主体—客体的知识模型而弄混自意识论题。波达斯特(Pothast)援引一些特别引起混乱的段落来支持他那些很强的批评,这些段落主要出自 1798 和 1801 年的《知识学》(*Doctrines of Knowledge*),但像亨利希一样,他并未力图把费希特对自身关系问题的关切的地位,阐释为一般观念论立场的一个组成部分。因此,针对一种假设的费希特式的所有经验中的自察觉(self – awareness)理论的反对意见,就被认作反驳任何统觉理论的证据,见 68ff.。[271] 我也会主张,波达斯特自己的反思理论,他的"强化"理论,要有任何意义,势必要已经预设我所描述的这种反思的统觉。如波达斯特那样提出论题,就会树立起图根特哈特所刻画的那些错误的供选理论(Tugendhat, 1979),也就是以自我为中心的或无自我的意识理论,他认为这些留念已经遗赠给德国传统。不过,德国传统中的这种论题,从最初来看,还不是一种"自我论"(egology)。

32. 因此,诚然,如卡尔·麦瑞克斯(Karl Ameriks)所主张的,费希特,像莱因霍特(Reinhold)一样,运用一个"更短的"论证(与康德相比而言)支持观念论,最

终又得到一个更为“极端的”结果。在这种情况下,这个更短的论证是立足于“原始的行动”的,一切意识都因这个行动而成为可能(而不是像在莱因霍特那里,立足于表象活动的事实本身),这个更为极端的观念论则主张,并不只是具有我们的直观形式的造物才在它们的知识方面被限制在现象。任何自意识的判断者都因此被限制在他的各种设立的“结果”。但是,费希特不只是忽视康德支持直观形式的观念性的复杂理据的相关性。如随后会讨论的,他是在否认感性与知性之间的那种分离的可能性,是这种分离使康德的感性论成为可能,参见 Ameriks (即将出版) 和 Breazeal (1981), 545 - 568。在费希特那里明确提出对康德的区分的这种主张的一个典型段落是 Werke, I, 4, 275。顺带指出,一个正好认识到莱因霍特是多么糟糕地误会了费希特的这种“先验”维度的人,就是黑格尔,见 DS, 41; Diff, 127 - 128。

33. 参见康德的《未来形而上学导论》(*Prolegomena to Any Future Metaphysics*), AA, vol. IV, 276。

34. Werke, I, 2, 255. SK, 93. 这个第一原则不承认证明(proof / beweisen)或规定(determination / bestimmen),这一事实并不意味着,该原则就不能获得支持,或不能从任何其他的“先验”方式得到辩护。但是,费希特在此显然难免后期黑格尔的指责,说他的体系依靠“根据”的一种不充分理解。

35. 费希特在这里完全没去考虑,A 从它自身“分裂”的本性,他本人也没有引入时间性的论题。我只是把这作为一个例子。费希特自己的时间讨论依赖其他论题,尤其是先前提到的一些论题。最重要的是他主张,康德式的“感觉”(matter of experience / Empfindung)和我们把握这样的感觉所采用的也许直接的形式,必须也被诠释为是一个主体的自设立中的环节。尤请参见《略论知识学的特征》, Grundrisse des Eigenthümlichen der Wissenschaftslehre, *Werke* I, 3, 147 - 151,以及“直观的演绎”(Deduktion der Anschauung), 151 - 193。

36. Werke, I, 2, 257. SK, 95.

37. 同一及其可能性论题也因历史理由而显得重要。费希特对此问题的刻画,与康德的“综合统一的”经验对象的可能性问题,以及与黑格尔在整个《逻辑学》(SL)中对规定的思想的可能性的探索,都有联系。

38. Werke, I, 2, 266 - 267, SK, 104.

39. 对费希特自己解决这个问题而又(一般而言)没有陷入“黑格尔主义”的工作的清晰讨论,可见 Siep (1970), Part II.。

40. 参见麦瑞克斯(Ameriks, 1988)。

41. Werke, I, 2, 269. SK, 108.

42. Werke, I, 2, 270. SK, 108.

43. Werke, I, 2, 287. SK, 123.

44. Werke, I, 2, 287. SK, 124. 费希特阐述中的这种紧张频繁出现,参见在 Werke, I, 2, 325, 327. SK, 161, 163 之间的对比。[272]

45. 黑格尔对此要点的一种典型阐述是在 DS, 56; Diff, 146。

46. *Werke* I, 2, 328. SK, 164. 斯坦利·罗森(Stanley Rosen),秉持他对德国观念论的一般"逻辑的"解读,认为费希特的这个问题代表着唯理论的无路困境(aporiai),这种无路困境一直回溯到柏拉图,在费希特这里它是指,在说明对象的同一标尺和区分标尺之间关系时的困难,参见 Rosen (1974a), 101。

47. 再次预先提出黑格尔的视点:费希特的许多问题就源于对同一的一种不充分的、"反思的"理解。

48. 后期的费希特越是试图解决这个问题,他也就变得越来越不像一个观念论者(用绝对及其现象的问题代替我/非我的关系),与此相应,康德式的批判的担忧也就越来越多地浮现:费希特如何能够合理地主张他对这样一种绝对所做的事,见 Siep (1970), 80, 89。

49. 对这种康德式的无路困境(aporiai)在新康德主义的社会学传统中的细节情况的重要论述,参见 Gillian Rose (1981)。罗斯(Rose)的论述是从"价值"与"有效性"问题出发来提出论题,但随着她著作的展开,却可以清楚看到,基础问题是主观性,以及一个主体能够以何种方式被说成是在规定它自己(是一个主体),或本章所可以称的"费希特维度",还有,一个主体如何能被说成是一个实在的、具体的、因而在某种意义上是受规定的主体(即这里已经浮现出来的费希特的无路困境)。要把这两个方面一起考虑,甚至要能够认识到它们必须一起考虑,这都要求走向黑格尔的"思辨的"立场,正如罗斯非常透彻而深刻地指出的那样。

50. 如在下一章会逐渐清楚的,黑格尔对这个费希特问题的反应就是主张,在一切经验中必然预设的这种自身关系,既不是一种形式条件,对它的可能性造成一定的"先验的约束"(范畴),也不是某种类型的"原始行动",而且主张,它**既是**经验的一种条件,在思考一个思想或经验一个对象的全部实例中都被预设了,**又是**(历史)经验的一个结果。

51. 由于我这里集中考察费希特的理论立场,同时也试图主张,他对自意识这一"认识"论题的阐述显著地决定了后来的观念论尤其是黑格尔观念论中的许多重要内容,所以,我应该提到相反的观点。反方观点的最佳表达是 Wildt (1982),他大体遵循亨利希的引导(Henrich, 1963),主张费希特—黑格尔关系最富成果的哲学维度涉及黑格尔的伦理(Sittlichkeit)论述和费希特在《伦理学体系》(*System der Sittenlehre*)中的意志理论。维尔特(Wildt)声称,一个人可以把我—同一(ich - Identität)的实践论题与费希特的规划分离,而鉴于自意识的"思辨"维度导向荒唐的不合逻辑(Absurditäten, 332),这样一种分离是有价值的。维尔特显然认为这样的"荒唐"产生了[例如,致命的主体—客体辩证法(the fatale Subjekt - Objekt Dialektik), 334],因为他接受了许多极有偏向的、完全不同情的关于黑格尔的思辨立场的刻画。他两次引用 Becker (1970) 和 Tugendhat (1979) 的工作,好像他们对黑格尔的批评是显然的定论(289 and 334)。我也不认为,最后会有所谓思辨逻辑这样一种东西,但是,在黑格尔力图解决康德和费希特的批判哲学的理论二律背反的努力中,有深刻的哲学关切,远非简单引用这些作者的工作就能反驳的。[274]对贝克尔(Becker)的一个简要反驳,见 Hartmann (1973);对图根特哈特(Tugendhat)的反驳,见 Siep (1981)。

52. 费希特自己对他早期观念论的问题的反动,意味着与观念论的供选理论的彻底决裂。这大致就是 Siep (1970), 104ff.所表明的情况。对两个(或三个或四个)费希特的一种更加调和论的解读,见 Janke (1970)。

第四章 耶拿时期的阐述

1. 黑格尔在他仍然深为关注法兰克福时期的神学和社会论题时,如何"变成"《精神现象学》(PhG)以及之后的哲学上的黑格尔,这个问题有很大的争议,由于文字文本的棘手难题而更显复杂。我这里主要不是关注这一发展论题,发展论题集中在黑格尔何时而且为何开始发展辩证法的一种肯定论述,开始认为思辨哲学本身是一种"逻辑学",并开始把这样的思辨看作是关于"绝对的主观性"的思辨,而不是看作主观性的"克服"。我不想试图梳理黑格尔在此时期所

连续研究的各种规划之间变化不定的关系(这些规划包括自然哲学、精神哲学、逻辑学、政治理论、美学),而是将会强调,黑格尔对他的观念论前辈的理解的一些层面,这些层面有助于理解他自己后来的观念论的动力以及这种观念论的意义。在把这个论题定位在耶拿时期的著作时,我所借重的研究有 Harris (1983), Düsing (1969, 1976), Kimmerle (1969, 1970), Horstmann (1972, 1977, 1980, 1982), Pöggeler (1973b, 1973c)。

2. 此一关系最清楚的例子见于 1802～1803 年《伦理学体系》(*System der Sittlichkeit*),在该书中,概念/直观问题,这个在黑格尔对康德的理论讨论中极其突出的问题,形成实践哲学中这部著作的结构基础。在后来的耶拿时期,在珀格勒(Pöggeler)所称的向费希特的某种回归(a gewisse Ruckwendung zu Fichte)因而就是对谢林的偏离之后,黑格尔会把“主观性的结构”问题看作思辨哲学中的一个论题,因而会力图对早前在生命哲学(Lebensphilospophie)、美学或宗教的语境下所处理的问题做出一种“观念论的”解决,参见 Pöggeler (1973c),尤其是 294。

3. 这种关切解释了,我为什么关注《费希特与谢林哲学体系的差别》(DS)和《信念与知识》(GW),关注 1804～1805 年耶拿时期的体系以及其他著作。我将论证,前面两本著作较多地揭示出黑格尔认为观念论不能是什么,不过,它们本身所做的工作也只不过如此,黑格尔这时还未充分发展出他的批评的各种含义。因此黑格尔仍然可以,在耶拿早期,提出一种“肉身化的上帝”的自然哲学,这与我这里所认为的、它在前面两部著作中的批判方向当然是不一致的。参见 Harris (1983), 75－101。但是,之后不久,精神(Geist)而非自然(Nature)就成为思辨哲学的中心问题,而正如霍斯特曼(Horstmann)所主张的,这是因为黑格尔越来越注意“自身”和自意识的问题(the “self” and self－consciousness),参见 Horstmann (1972), 115;也参见 Pöggeler (1973c), 279。的确,我在本章所引用的、刻画耶拿后期的说法,认为它包含着黑格尔向着先验论题的回归,相对而言,现在已是评论者中的学术标准。这一点是对的,但我认为我们还可以指出,黑格尔在耶拿时期最初所理解的“观念论问题”的很多地方都反映出这样一种先验的定向。[274]参见 Wildt (1982),他认为耶拿早期的著述虽然看来不像、但事实上就是,费希特意图的一种极端化(a Radikalisierung Fichtescher Intentionen),303ff.。

4. 哈里斯在他的“过程序言”(Processional Prelude)中很好地描述了这样的

期待，尤其是歌德(Goethe)和席勒(Schiller)的期待的细节情况，见 Harris (1983)，xix - lxx。虽然学者们就在此期间是存在一种连续的发展还是存在一种更为根本的断裂意见不一，但标准的观点是，耶拿时期应该被分成至少两个阶段：大体上是，1801 ~ 1803 年，与谢林的联系较为密切的时期，这时黑格尔对所有的反思性思考的限制持一种类似谢林的否定立场；1804 ~ 1805 年(写作《体系草稿 II》(*Systementwürfe* II))到 1807 年，这时黑格尔研究同一哲学问题的进路更为明显的是逻辑学，或思想的自规定和实现，参见 Horstmann (1977) 为迈纳(Meiner)版的《耶拿时期的实在哲学》(*Jenär Realphilosophie*)所做的导言；以及 Kimmerle (1970) 15 - 38 和 283 - 299；还有 Pöggeler (1973b, 1973c)。

5. 参见 Düsing (1976)，121，134，尤其是他对斯宾诺莎在这样一个规划(或至少是雅克比版的莱辛的斯宾诺莎主义)中的重要性的评论。

6. Düsing (1976)，特别是(inter alia)236。

7. 在这里所考察的著作中，黑格尔清楚引用谢林的地方大多都是引他的《先验观念论体系》(*System der transzendentalen Idealismus*, 1800)和《我的哲学体系的阐述》(*Darstellung meines System der Philosophie*, 1801)。

8. 谢林偏离德国观念论的发展的不可或缺的研究著作是 Schulz (1975)。

9. SW, I, 335, 337 (*Abhandlung zur Erlauterung des Idealismus der Wissenschaftslehre*).

10. SW, 2, 35 (*Ideen zu einer Philosophie der Natur*).

11. 一个清楚的解说可见 White (1983b), 7 - 55。

12. 这个“关系”问题又是一个有着复杂的学术维度的问题。对此问题的有益概述，见 Kimmerle (1970)，15 - 38；怀特的讨论也很有意(White, 1983a)；同样还有 Düsing (1969)。

13. 关于康德的“审美对象”和黑格尔的“具体的普遍”概念之间的重要关系，见 Wohlfart (1981)。

14. STI, 335.

15. STI, 450 - 451.

16. STI, 455.

17. STI, 369.

18. STI, 600.

19. STI, 376.

20. STI, 600 - 601; cf. 350 - 351.

21. 黑格尔就反思问题的"逻辑"论述,见第九章第二节。

22. 正是从对哲学反思的这类怀疑,产生出谢林的后期立场和观念论的"终结",见 Schulz (1975), 11 - 20, 95 - 186; Marx (1986); 以及我在 Pippin (1987b)对他的立场的讨论。

23. 例如,可参见它在 GW, 323; BK, 65 中对艺术家、情感和伤感的评论。关于黑格尔为何在《费希特与谢林哲学体系的差别》中就已明显同法兰克福时期受荷尔德林(Hölderlin)影响而关注一种"有生命的"统一的情况相决裂,更多的分析参见 Düsing (1976), 70ff. and 135。

24. 回到马上可以让人想到谢林的那个原始论题——"自由",我们可以简单指出,《信念与知识》(GW)的结尾一段,[275]因为它的戏剧性比喻,即必要的"受难日"(Good Friday),或绝对自由的思辨之"死",就暗示出一种非谢林式的、甚至非浪漫主义的自由观。参见 GW, 414; BK, 190 - 191。

25. 他的确在《费希特与谢林哲学体系的差别》(DS)的一处评论说,康德的自然论述,无论康德所想的东西表面上如何,都是一种机械论论述,而不是一种动力学论述;他为此指责所给出的理由,清楚提到谢林, DS, 69; Diff, 163 - 164。

26. 也有许多证据表明,谢林和黑格尔在早期(1801 ~ 1803 年)曾有合作,而且黑格尔对此论题的理解也极大地影响了谢林。对此合作以及该论题对理解辩证法问题的相关性的出色讨论,见 Düsing (1969)。

27. 参见洛克《人类理解论》(Locke, *Essay*), I, 124,这段来自洛克的引文出现在 GW, 326; BK, 68 - 69;也参见 S. Rosen (1974a), 89 - 122 的讨论。

28. 也参见 Harris (1983), 21ff.。

29. 在这个论题上,参见谢林在 STI, 173 把"反思"作为"分析"的讨论,以及他怎样运用他自己的反思论述来批评费希特。

30. 最强的一处是在 B679 - A651,在这里康德主张,若没有"理性的法则",就不会有"知性的任何连贯的运用",甚至也不会有"经验性的真的任何充足标尺"。见 Pippin (1982), 201 - 205 中的讨论。

31. 黑格尔对这种思辨的理解的决定性改变出现在 1803 ~ 1804 学年,当时黑格尔开始把他的"逻辑学"本身称为一种"观念论",不过我认为,本章所引的这些段落揭示出,在黑格尔对他的先辈的批评中,有一点已经很清楚,这样一种

思辨逻辑只能是一种"主观性的逻辑"。《伦理学体系》(SS)已经表明,黑格尔是如何重新阐述辩证法和主观性的概念,又如何以直观与概念的一种"同一"的观念论术语来阐述思辨哲学的目标,参见 SS, 7; Sys, 99 - 100。

32. 不过,黑格尔早期对于绝对和思辨知识的表述中有一种双重含义,它以后还会出现,应该予以指出。在大多数情况下,黑格尔似乎这样理解思辨知识的内容,即阐明"理性的自生产"的本性,论述这样一种活动的客观性的本性,并且探索任何"思想"(理性的真的非经验性的自规定)必须加之自身和加之可以作为一个经验对象者之上的一般概念约束,这一切全是这样一种思考之是这样一种理性的生产所必需的。而有时候,黑格尔似乎又认为,这一(大致)元层次的事业(以理性作为它的对象),是演绎、甚至理性地把握所有规定的内容(包括从电到梦游)的第一步。不消说,我自己是把讨论范围限制在黑格尔思想的前一方面,我也认为,这个立场在目前所考虑的文本中是一个可以辨别的有意的立场。但这个论题是一个复杂的论题,在后来的文本中会几次重现。对当时这一论题一个特殊层面的有益讨论,可参见 Horstmann (1980) 对主观性的"逻辑学"和主观性的"形而上学"之间关系的讨论,特别是 189 页。

33. 有一些迹象表明,康德本人倾向于从"直观"角度思考统觉问题,他甚至一度将统觉描绘为一种"无规定的直观",B422n,参见 Pippin (1987a), 454 - 455。[276]

34. 这种语言表达的实践版,可见《伦理学体系》(SS),在那里黑格尔主张,"智性直观只为伦理生活所实现,也只在伦理生活中实现"(SS. 53; Sys, 143),参见 Rose (1981), 59 - 72。

35. STI, III, 369.

36. Kant, AA, 5, 404; CJ, 252 - 253. 对康德的反思判断学说与黑格尔的思辨逻辑之间关系的深入讨论,参见 Wohlfart (1981), 1 - 65。

37. AA, vol. 5, 403; CJ, 251.

38. AA, vol, 5, 407; CJ, 255.

39. 在《费希特与谢林哲学体系的差别》(DS)中,黑格尔赞扬费希特没有像康德那样,要求自然应该由"另一个知性"来"规定",以之说明那些不能由知性的形式构造所解释的规定。费希特认识到,"自然直接地由理智所规定而且为理智而被规定"(DS, 54 - 55; Diff, 143)。虽然黑格尔将会不同意自然就是"直接地"这样被规定,但类似这样的段落似乎表明,黑格尔认为他可以做得比康德

和费希特都更成功:他可以通过证明自然的所有规定的理性必然性来统一概念和直观。我在后面将试图指出,这并非他的观念论的一个真正含义,所要讨论的论题只是,自然的"概念的"规定,即使对黑格尔而言,这样一个领域显然也比康德的纯粹概念论述所涉及的领域要宽泛得多。

40. 黑格尔将会捍卫的绝对知识的某些特征是在《费希特与谢林哲学体系的差别》(DS)中,在论"哲学推理与一个哲学体系的关系"一节。一方面,黑格尔所谓"理性的自生产"和"理性的活动"作为一种"纯粹的自解说"的论述确证了,我所归之于他的"概念观念论"方向。另一方面,还不清楚它在多大程度上真的就主张说,"哲学推理必须致力于把这种[有限的]杂多设立为……在一个科学的体系中内在地相互联系的",而且,他仍然依靠一种谢林式的语言,即一种"思辨/直观—意识的/无意识的"模式,他马上就会放弃这种模式,参见 DS, 30 - 31; Diff, 133。

41. Harris (1983), 3 - 73; Görland (1966), 15.

42. TJ, 346. 参见哈里斯在他为《费希特与谢林哲学体系的差别》英文译本(Diff)所作的导言中所给出的有益论述,尤其是 3 - 15。

43. SuW, I, 242. 在这段出自赫尔德(写于 1787 年)的话中,他出色地预感到德国观念论混合先验论题和神学论题的倾向,"在每个主词和每个谓词之间,都有一个是或不是以及这一个是,各种概念的这种方程式和一致性,这种单纯的指示——就是我对上帝的演证"(Zwischen jedem Subjekt und Prädikat stehet ein Ist oder Ist nicht und dies Ist, diese Formel der Gleichung und Ubereinstimmung verschiedener Begriffe, der blosse Zeichen, ist meine Demonstration von Gott, Herder, 1967), 16, 516ff.。

44. Görland (1966), 15.

45. 参见 SS, 9ff.; Sys, 102ff. 处的"概念"(劳动、教化/Bildung)和"直观"(爱、需要、感情)之间的关系。

46. 我要指出,在德语中,当黑格尔写"先天"(a priori)时,他包含了同位语,"即绝对的"(*d. h. absolut*),后来在《百科全书逻辑学》(EL)中,黑格尔明确把他自己的思想"自由"概念注解为思想的"先天性"(EL, section 12)。这种把绝对(*absolut*)与自由,也与先天等同的做法在本书第十章中很重要,见该章第一节和第四节。

47. 参见《信念与知识》(GW)中的主张,"经验性意识的自在是理性本身"

(329; BK, 73),以及本节所用的许多后天例证。[277]

48. 参见 Pippin (1978)。

49. 这不是说,黑格尔在这一时期就不认同某类关于数的同一的主张,这种主张源于"绝对精神的总体性"论述的一元论含义,这些含义他还仍然在发展,参见 Horstmann (1980), 187ff.。

50. 黑格尔把同一论题看作这种真之主张(truth claim),这可从他对康德的一处讨论以及他的"真的观念论"来证实,见 GW, 332; BK, 76。在这段中还不清楚的就是,黑格尔认为自己对康德的主观概念和客观世界之间客观同一的观点只是"单纯的形式性"的批评包含着什么意思。

51. 因此,我是主张,黑格尔的"逻辑学"或观念论版本的同一的诸多要素已经可见于《信念与知识》(GW),即使他当时仍然受谢林的浪漫主义的形而上学影响。由此我认为,杜辛主张黑格尔早期的主观性理论把笛卡尔极端化而反对康德,把自身知识事实上看作对实体的知识,这就走得太远了。我已经在上两章中试图指明,他如何保存统觉的先验理论,参见 Düsing (1976), 239。如果我对这种连续性的说法成立,那么金默勒(Kimmerle)所理解的黑格尔早期的和后期的观念论、它的自成一体(Abgeschlossenheit)或思想对它自身的"封闭性",也就必须重新予以考虑,参见 Kimmerle (1970), 51 - 85。

52. 虽然文本决非清楚,但支持这一主张的一些证据还是可见于 1804 ~ 1805 年的耶拿体系"形而上学"(Metaphysics),在论"认识作为第一原则的体系"(Cognition as System of First Principles)一节中,这节开始即声称,认识是"甚至在对立中持存的自身等价"(JS, 128ff; LM, 133ff.),参见 Horstmann (1980), 184ff.;也请参见更早的证据,见于《1803 ~ 1804 精神哲学》(*1803 ~ 1804 Philosophie des Geistes*),PG, 273,以及金默勒对此段的评论(Kimmerle, 1970),特别是他主张,它们代表着"黑格尔思想在耶拿时期发展的转折点"(Wendepunkt in der Entwicklung des hegelschen Denkens in Jena),它们也标志着黑格尔回归到一种康德—费希特式的"先验哲学"(Transzendentalphilosophie),把它作为"哲学的中心概念"(Zentralbegriff der Philosophie, Kimmerle, 259);也请参见金默勒对此发展的评价,263。

53. Ethics, 2, prop.7.

54. Rosenkranz (1963), 178ff., 201ff. 参见 Kimmerle (1969), 43, 44。

第五章 耶拿现象学中的怀疑论、知识和真

1. 这又让我们想到黑格尔的指责的重要性，他指责康德是一个经验的心理学家，这种指责乍一看有倾向性，也不够准确。但正如我们开始看到的，他意在指责，虽然康德正确地重新阐述了客观范畴问题和事物的基本结构问题，把它们作为先验主观性问题，但他却误解了他的结果，因为他以一种准经验的方式来把握它们。这意味着，康德不禁又去担心，既然现象的世界是以我们的概念框架为"条件"的，那么，要是我们有一个不同的框架，也许就会存在一个不同的(现象的)世界；因此也就有物自身的问题。既然黑格尔否认这种情况可能出现，所以许多人都以为它在说，这个世界之所以是如我们(从根本上)所思考的那样，就是因为它是思想的各种设立的产物，或者它本身就在某种程度上是心智式的(mental)，参见 Rorty (1972), 664。我现在试图提出，其实事情可以变得不同，只要我们在解读黑格尔否认康德的怀疑论时，不认为这种否认的根据是在这样一种一元论的形而上学，而认为这种根据是在一种演证方式，演证罗蒂一直在暗示但却没有演证出来的东西，[278]即物自身的世界只是一个"完全失落的世界"(a "world well lost")。(从根本上说，罗蒂的全部东西就是以"谁会在乎"来回应实在论的怀疑论者和他的怀疑。)

2. 我们要特别指出，黑格尔在这里完全没有提到《百科全书》(*Encyclopedia*)：只有"逻辑学"(Science of Logic)才是"科学"(Wissenschaft)。

3. 米勒(Miller)这里译了一个"自发的"。我可以认同这种情绪，但在德语中并非如此。

4. 也许最深入的(也就是一本书篇幅的)、相当令人信服地指明为什么黑格尔的主观性理论不能够以"实体主义的"术语来理解的论证，是布洛卡特(Brockard, 1970)，尤其参见 59ff.。我同意布洛卡特结论处所说的大部分内容，但是(我想这是可以预见的)，我不认为他充分详细地处理了黑格尔与康德、费希特的关系，因而还有自意识的主题，不足以让他能够清楚地说明这样一种"主观性"理论最终是什么。

5. 可以把黑格尔所面对的问题与维特根斯坦(Wittgenstein)那里的类似论

题做个有益的比较。黑格尔的关切,不正式地说,就在于指明,理解维特根斯坦也许会说的一种基本的人类“相似心智构成”(like - mindedness),也就是以一定方式理解和合法化,那种原本会被认作本体论承担的东西或“这个世界”所存有的不会改变的东西[Cf. Brockard's (1970), 89]。并且,他的关切也在于指明,这种相似心智构成不是一个有关我们的“事实”,也许还可以有什么差别,而且,担心一种可能的其他心智,或者担心如其“实在”所是的世界,这都是没有意义的。但是,维特根斯坦并不认为,对这样的相似心智构成,可以有用地说很多东西,因而也不能提出黑格尔的“演绎”问题,或黑格尔关于我们如何开始是如我们所是的那样的相似心智构成的现象学论述。(从本质上看,这是因为在维特根斯坦那里不存在至少像观念论传统中所坚持的自意识论述。)对类似话题的讨论,参见 Lear (1982, 1984)富于启发的文章。在兰姆(Lamb, 1980)中,也做了一项明确的工作,试图把维特根斯坦的论证同黑格尔的论证联系起来,我想结果是可预见的。兰姆从头到尾,在维特根斯坦的影响下,有危险完全看不到黑格尔许多说法的批判的、演绎的意图,完全倾向于一种“描述的”论证,参见 31 - 41。如果我到此为止所说的都正确,那么,我会认为,这种刻画的大部分内容都源自于夸大事实而强调黑格尔“拒绝批判的方法”(31)。Findlay (1958)很可能是最著名的深受维特根斯坦影响的黑格尔解读者,也参见本书第六章关于泰勒(Taylor)的注释 13。

6. 对这样一种解读的初始支持,也可参见《哲学史讲演录》(*Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*)的下述评论:

> 一个新的时代在世界里产生了。看来,世界精神现在已经成功地排除了一切异己的、对象性的本质,最后把自己理解为绝对精神,并且任何对于它是对象性的东西都是从它自身创造出来,从而以沉静的态度把它保持在自身权力支配之下。有限的自意识同绝对的自意识的斗争,由于后者好像是在前者之外而引起斗争,就停止了。于是那有限的自意识也不再是有限的了,而另一方面绝对意识也获得它此前所没有的现实性。(Es ist eine neue Epoche in der Welt entsprungen. Es scheint, dass es dem Weltgeiste jetzt gelungen ist, alles fremde gegenständliche Wesen sich abzutun, und endlich sich als absoluten Geist zu erfassen, und was ihm gegenständlich wird, aus sich zu erzeugen, und

es, mit Ruhe dagegen, in seiner Gewalt zu behalten. Der Kampf des endlichen Selbstbewusstseins mit dem absoluten Selbtsbewusstsein, das jenem ausser ihm erschien, hört auf. Das endliche Selbstbewusstsein hat aufgehört, endliches zu sein; und dadurch anerseits das absolute Selbstbewustein die Wirklichkeit erhalten, der es vorher entbehrte. JA, 19, 689ff. 译者补注:原文是德文。此处中译参考北京商务印书馆1981年贺麟、王太庆译本《哲学史讲演录》第四卷第378页。)[279]

7. 诚然,黑格尔主张,"但若要求认识的本质在这门科学之先就得到阐明,这就是要求它应当在这门科学之外加以考察;在这门科学之外这又不可能完成,至少不能以科学的方式完成,而这里又只有这种科学的方式才是合适的"(WL, I, 52; SL, 68)。但是,这与黑格尔对《精神现象学》(PhG)演绎"纯粹认识"的主张并不是不一致的,因为他清楚地指出,在"逻辑学"(Logic)中,他关注的是"认识本身的本质",而"认识的本质"问题不同于是否存在有"纯粹认识"的论题,参见阿欣伯格的讨论(Aschenbergs, 1976), 225 - 247。在这个语境下,我看不出有什么理由支持梅克的主张(Maker, 1981a),他说黑格尔意在使《精神现象学》(PhG)成为一个完全"否定的"导论,成为"认识"自身的"自扬弃",这样《逻辑学》(SL)就可以被理解为是根本无预设的。黑格尔在1804年以后已经放弃一种"否定的"或完全自摧毁的导论的想法,后来再也没有回头(Cf. EL, section 78)。又请参见在最初的(1812)开篇辞中有关《精神现象学》—《逻辑学》(PhG - SL)关系的更清楚陈述,"必须以什么做成科学的开端?"/ "Womit muss der Anfang der Wissenschaft gemacht werden?"米勒(Miller)用的是拉松(Lasson)本,没有翻译这句话,GWe,11,33。

8. 我随后会讨论实在论与怀疑论的这种联系对黑格尔的相关意义。对此论题本身的一个清晰的主题陈述,参见 Kupperman (1975)。

9. 我所称的《精神现象学》(PhG)的"演绎的"意图最近在 Flay (1984)一本重要著作中得到一种不同方式的刻画。他把《精神现象学》(PhG)理解为在"寻求确定性",或是试图"建立一个人有确定性的保障,确定可以达到"一种有关"实在的最终本性"的论述(绝对的立足点[1ff.])。虽然我大体赞成弗雷(Flay)对《精神现象学》(PhG)的许多结论,但我有两点不能同意。第一,我认为把重点放在"确定性"上是误导;这种做法暗示对黑格尔规划的一种笛卡尔式完成,

歪曲了《精神现象学》(PhG)中怀疑论问题的本性。[表述这一问题的一种方式是指出,弗雷已经给我们提供出一种明确的海德格尔版本的黑格尔阐释,参见Heidegger (1970) 和 Flay, 271。这会让黑格尔面临许多批评,尤其是海德格尔本人的批评,但条件是海德格尔把黑格尔同本体论的传统历史联系起来的做法是正确的。我并不认为海德格尔是正确的,但显然我也不能在这里主张这些,参见弗雷的篇末评论 (249 - 267)。] 第二,弗雷对《精神现象学》(PhG)的方法论的论述运用一个"实践的预设"(praxical presupposition)概念,弗雷经常援引意义和真值问题来解释这一阐释性术语(见 22 页)。我假定现在有一点已经很明显,我想"预设"或"条件"问题在黑格尔那里最好是用对整个德国观念论都至关紧要的后康德式的统觉问题来系统整理。因此,当弗雷说他的实践预设可以说"形成了经验的构成要素的先天综合统一"时(24),我完全同意,但我也主张,我们需要关于黑格尔如何改造这个康德式问题域的整个故事,之后我们才能真正理解《精神现象学》(PhG)。

10. GWe, IV, 197 - 238.

11. GWe, IV, 202 - 203; RPS, 318 - 319.

12. 这大致就是 Stround (1984), 162 对这种康德式的研究进路所提出的指控。

13. 当然,正如马上就会清楚的,"怀疑论"开始指某种对黑格尔的规划来说非常具体的东西。[280]他将会特别关注让他自己远离古典的启蒙时期的怀疑论,黑格尔认为这种怀疑论完全是"否定的",最终是不能前后一致的(见 EL 第 78 节)。他试图完全摧毁,用他自己的方式来说就是,"怀疑地"摧毁一种"精神形态"的自理解,同时又保存它对思辨的真的潜在表达,这种努力最著名也许也最有影响的例子在他的宗教论述中。参见 Fulda (1965), 30;又参见 Kortian (1980), 34 - 47 对怀疑论问题所做的一种"批判理论"的解读(即批判实证主义)。

14. 再请参见 Lear (1982),尤其是它在 392 页对维特根斯坦一些看法的主张,维特根斯坦接受,"只是因为我们的心智构成是这样的,所以我们才这样子看这个世界",他拒绝"如果我们有其他的心智构成,我们就会以不同的方式看世界",认为这是"胡说"。我这里提出,相同的策略也在黑格尔那里起作用,但他指出为什么后一主张应当被拒绝的策略却是相当不同的。

15. 当代有许许多多反实在论的版本,从达米特(Dummett)的数学中的直

观主义的一般化理论，到普特南(Putnam)的“内在实在论”，再到范·弗拉森(van Fraasen)的经验论，所以要把黑格尔引入这种争论相当困难，也可能会造成混淆。但是，实在论者所面对的若干经典问题，比如拒绝排中律(bivalence)，像真的“程度”(或“环节”)这种东西的必要性，关于真的命题的种种绝不可能得到证实的反直观，等等，这些问题黑格尔都不仅面对着，而且还热情地支持着，参见第四章第四节和第九章第三节关于黑格尔的“矛盾”的讨论。对这类反实在论的问题的有益概述(以及它们如何表现在英国的客观观念论中的论述)，参见 Smart (1986)。

16. 这一研究进路对于解读《精神现象学》(PhG)所表明的意义是，以黑格尔把握和批评康德和费希特开始的这一论证路线，现在开始在《精神现象学》(PhG)中得到一种相对的完成，更具体点说，它是在第四章中得到完成。这种解决方法本身将会在《精神现象学》(PhG)中(更不要提在黑格尔之后的欧洲哲学中)引入一个不同的话题和若干不同的问题，实际上它也将产生一种与这里所考虑的完全不同的怀疑论问题。这将意味着，在讨论精神、宗教和绝对知识的章节中，会有大量的工作“要做”，但我将在本书第七章最后一节提出，这些任务完全是从属性的，只有当核心的观念论论题在前四章中获得成功解决以后才是值得探讨的。在某种程度上，这意味着，我站在 Pöggeler (1973d) 对《精神现象学》(PhG)所给出的解读一边，但却是出于本质上是主题思想的理由而非历史的理由。也请参见 Pöggeler (1973c) 和它在那里把《精神现象学》(PhG)本身作为“自意识的现象学”的强刻画。Fulda (1965)是这种解读最可信服的对手(117ff.)。但是，那是因为福尔达(Fulda)如此强调“导论”问题，有时以至于忽视“演绎”论题，不过他很清楚地意识到“双重”论题(165ff.)。参见 Aschenberg (1976)，第 V 部分，263ff.，以及黑格尔本人在 EL 第 25 节对此论题的罕见评论。

17. 我应该在这里再次强调，有许多不同的问题都是由于康德对意识的潜在自意识的主张而被引入观念论传统之中的。在此语境下，至少有两个严重的论题卷入进来。一个涉及一些评论者所称的“形式的—逻辑的”论题，这个独特的自身关系的“逻辑”。对许多人来说，这一逻辑的问题既产生又构成思辨逻辑本身的核心。[281]另一个则涉及我们也许会称的这样一种先验的自身关系的“内容”，这个内容，一言以蔽之，就是概念的内容。关于前一论题，参见 Cramer (1979)，219 - 221，以及(1974)，594 - 601。

18. 我应该指出,鉴于根深蒂固的对黑格尔神正论(theodicy)的观点,这种对黑格尔方法论的"重构"建议是相当有争议的。我将会提出,黑格尔探求这样一种重构论证,就在于他演证一般观念论的真(也就是,他以否定的方式这样做,他指出这样一个立场不可否认,指出它在最初看来更直截了当的实在论的立场中的必要预设),也在于他演证一种观念论的"逻辑"的必然的环节,以及最后还在于,他说明这样一个逻辑的作用就是去约束自然和精神的知识。对一些黑格尔主义者来说,这会引起一个问题:是什么在最初为精神的内在合理性的这样一种重构建立根据或进行说明;这种最初的建构活动又是从什么开始的?(这也是后期费希特和后期谢林拒绝观念论时争论的主要论题。)并且,它们又指证精神的无形之手,或者指证某种其他的神学论述,这种论述说明为什么这种重构在最初是可能的。我主张,黑格尔的论述是在重构自意识的、客观的判断和行为的可能性,而且,他的观念论排除这样一种形而上学的根据。在 EL,第 12 部分中有对这种重构(reconstruction / Nachbildung)策略的简短解释,不过在英译中由于沃勒斯(Wallace)用"拷贝"翻译而被消除。对此一重构策略的更为充分的使用,参见第七章的自意识论述以及我在第十章第三节就黑格尔拒绝"外在目的性"所做的论述;也参见 Hartmann (1976a) 和 Henrich (1982a) 所做的重要评论。

19. 黑格尔以何种特殊的方式依靠这样一种拟设的"经验"来建立他的结果,这在下一章会更加清楚。又见 Aschenberg (1976),尤其是它在结束第 II 节时关于"先验的经验"的评论,247 页;Pippin (1975);以及 Dove (1971) 对文献的有益考察和他自己的评论,尤其是 55 - 56 页。

20. 参见本书第七章第三节。

21. 参见阿欣伯格的文献综述,Aschenberg (1976), 263ff.;以及福尔达的"序言"(Vorwort),Fulda (1965), 1 - 13,他提出另一个综述。否认《精神现象学》(PhG)可有可无的类似论证,可见 Fackenheim (1967), 31 - 74, 尤其是 67 - 73; Rosen (1974a), 123 - 130; Labarriere (1968), 17 - 30; 以及拜利对这些论题的清晰概述,Baillie (1984), 195 - 217。

22. 晚近对这一阐释的一个表达完整的例子是由 Solomon (1983)给出的。

23. 参见 Fulda (1965), 9 对如下问题的一个简要的黑格尔式阐述:"意识的怀疑论的自摧毁是先于科学的完成,还是在科学之后产生?"更广义地说,这个论题是如何以及为何哲学本身可以说是在"开始"那召唤它的东西(如果有这

种东西的话)以及它所"引向"的东西。

24. Pöggeler (1973d), 170 - 230. 关于哈尔林(Haering)论题的更多内容,参见 Fulda (1965), 131ff.; Labarriere (1968), 21ff.; Aschenberg (1976), 263 - 264。关于《精神现象学》(PhG)的结构的对立观点,参见 Fulda (1966), 75 - 101。

25. 简要来说,福尔达的立场(Fulda, 1965)是,《精神现象学》(PhG)是黑格尔体系的导论,不是该体系的一部分,但它也不是一个单纯的入门,本身不是"科学式的",参见 110 页,尤其是 114 页他对黑格尔 1816 年的改动的评论。[282]所以,虽然福尔达经常强调《精神现象学》(PhG)的导论的和辩护的维度,但是,他总是集中于前者,在阐释后者时使用一些术语,会使如下观点面临问题,即福尔达认为,《逻辑学》(SL)自己在演证和辩护有关"有限的思想"的限制的主张。我则认为后一问题更为突出,并试图用与最初康德式的演绎问题更为一致的术语来理解它。这在一定程度上缩小我的焦点,只集中于和观念论问题相关的论题(尤其是实在论的怀疑论问题)。福尔达的研究进路让我们可能有办法理解那些讨论精神和宗教的章节的功能,但我认为,它的哲学代价则是轻视观念论的立足点的合法化问题。(或者:为什么把自然意识引入到关于绝对立足点的一种理解中,既然当时也许还没有多少理由来认为它是"绝对的"?)参见 132ff. 和本章注释 16。

26. 这个问题也涉及一个复杂的、讨论颇多的论题:在何种程度上,黑格尔可以被认为是一个真正"批判的"哲学家,一个因为新黑格尔主义、新马克思主义运动而开始为人所知的那个黑格尔。对黑格尔最清晰的"批判理论"的攻击是 Habermas (1971)。有关哈贝马斯—黑格尔关系的一般概述,参见 Kortian (1980)。概言之,哈贝马斯主张,"同一哲学的种种假设使得黑格尔不能收割他的康德批判的真正果实"(43)。他说这是因为,虽然黑格尔,依哈贝马斯之见,"看透一种以未被反思的预设为基础的认识论的绝对主义"(10),但他却在《精神现象学》(PhG)中一直都把一种"对绝对的知识假定为是给定的",哈贝马斯把这种知识至少理解为,"独立于可能知识的主观条件的绝对知识"(11)。显然,哈贝马斯的批评的关键涉及他如何理解下述对比,也就是在认可"种的自构成"的"根本化的认识论"和认可"绝对知识"的同一理论之间的对比。所以,这种批评(更不要提阿多诺的批评),就由于在随意把这样一种"同一理论"归之于黑格尔方面缺乏精确性而遭到削弱。(哈贝马斯经常只是运用对该立场的那种

在历史上被接受的、明显的理解，而这种理解是在早期的“左—右”黑格尔的斗争中锻造出来的。)在他真正表示他所以为的这样一个归属所蕴涵的意思的地方(24)，哈贝马斯揭示出，他认为黑格尔是在试图“借助一门声称要维持它作为普遍的科学知识的地位的哲学”，来“篡夺”“各门独立科学的合法性”。我已经主张，这样一种黑格尔阐释，(1)严重低估黑格尔吸收康德的程度，因而夸大他对康德的批评；(2)若能使之与黑格尔自己的绝对知识刻画一致，黑格尔把它刻画为“概念的实现”或精神的充分的“自意识”，这就只有让黑格尔背负一种传统的实在(数目)“同一”的理解，因而也背负一种他并不支持的形而上学一元论；以及(3)把“绝对知识”、一种关于理性和现实的真正理解的知识这个论题，同黑格尔在《百科全书》中对此主张的内涵的后续评论混淆起来。总而言之，哈贝马斯的批评的许多内容都是不相干的，只要我们认识到，“绝对知识”的素材即“概念”，关注的是任何可能经验的不受经验规定的、因而是历史地“自构成的”概念性，而且，黑格尔的观念论也绝没有“篡夺”各种科学的经验性研究，而是以一种不同的方式在延续康德对所有这类知识的范畴条件的探索。在一部近期著作中，哈贝马斯(Habermas, 1987)重新陈述他对黑格尔的批评，[283]虽然他仍然倚重把黑格尔式的精神看作一种形而上学的“大主体”的阐释，但他现在主要强调，黑格尔(以及马克思)依赖一般的“主观性哲学”。基本上，这种强调黑格尔的反思的合理性理论(参见 84 页)的做法，可以容许对黑格尔以及黑格尔在“现代性”问题中的地位作出更有力也在历史上更有趣的评价，参见本书第七章注释 38。对黑格尔和法兰克福学派(the Frankfurt School)的更多讨论，参见 Schmidt (1971) 和 Pippin (1985)。

27. 参见 Fulda (1965), 29, 52ff.。福尔达显然正确地指出，《百科全书》有一个非现象学的导论这一事实绝不表明，黑格尔就认为他已经排除为科学作出一个不同的导论和辩护的必要，参见 EL，第 4、25 和 78 节。相反观点[即贬低《耶拿现象学》(Jena PhG)的意义]的清楚表述，参见佩特利(Petry)在《柏林现象学》一书中的“导论”，BPhG (1981), xiii - xciv。

28. Tugendhat (1979), 310. 先前引用的所有反驳意见都由图根特哈特发起。

29. 对知识(Wissen)与真(Wahrheit)的日常意义和黑格尔在《精神现象学》(PhG)中赋予这些术语的意义之间差异的更多讨论，参见克莱默的讨论(Cramer, 1976), 77ff.，尤其是他对黑格尔的意识(Bewusstsein)概念、真的思考

(Gedanken der Wahrheit)和知识要求(Anspruch des Wissens)之间一般关系的论述(91)。阿欣伯格的研究是关于《精神现象学》(PhG)中的真的问题最全面最有趣的研究之一(Aschenberg, 1976)。对图根特哈特所谓"与黑格尔的最后一舞"的决定性驳斥,参见 Siep (1981)。

30. 参见黑格尔在序言中的下述评论:甚至事实方面的主张,例如恺撒什么时候出生,也要求"自意识的运动"(PhG, 31; PS, 23),或者真的一个标尺的发展。他也提出同样一种主张来说明,一个数学证明如何也预设他所称的证明的"本质性",即对这样一种证明与"真"之间的关系的一种哲学理解(PhG, 32; PS, 24)。

31. 这种指责是图根特哈特在 Tugendhat (1979)和在他对他自己的"分析"纲领的延伸陈述(1982) 中的研究进路的典型看法。我在 Pippin (即将出版,b) 中讨论了与后者有关的一些问题。又见托伊尼森(Theunissen)对图根特哈特的评论,(1978b), 66, 434。

第六章 克服意识

1. 关于黑格尔的意向性的观念论理论与后来的实在论理论尤其是纳托普(Natorp)、胡塞尔(Husserl)、布伦塔诺(Brentano)和狄尔泰(Dilthey)的理论之间多重并且有时相当细微的差异,参见 Cramer (1974)的出色研究。他很好地说明,在后来这些理论中的问题(对克莱默来说它们都集中于经历/体验/Erlebnis论题)应该促使我们回到黑格尔关于有意识的注意和自意识之间的必然关系的论述。尤其参见 593 - 594。

2. 不过,应当指出,以这种方式,从《精神现象学》(PhG)在黑格尔的观念论规划内的辩护功能出发来看待这一章,也就是以一种相对受限的方式引入该章所关注的问题。这是说,虽然黑格尔已经谈到《精神现象学》(PhG)是自然意识的教化,但这并不意味着他就认为,它在这里已经找到对意识与它的对象的关系"最自然"或最直观的理解。本章第一句只是指什么类型的知识必须从一开始就是我们的对象,这是就《精神现象学》(PhG)的各项任务说的,而且,黑格尔在整个这一章都没做什么来改变这种印象,即所描述的这种认识论立场与一种

常识或哲学理论没有多少相似之处。[284]这里所要讨论的理论,把它自己限定在一种可以说是不可把握的、完全由指示词(或也许是一般的指示表达式)构成的语言,而且,这个立场的主张者极力反对只是提到普遍项,而常识或经验论的任何捍卫者是不必这样强烈反对的。所以,当黑格尔谈到自然意识作为这个开端的一个假设语境时,我认为他只是指这个假设,即意识能够意指(intend)对象。因此,在这两者之间有着很大的不同,一个是从意向性的自然意识假设"开端",一个是然后以一种高度抽象的、受方法论规定的方式、从这种关系的可能性的第一个候选反思论述开端。前者可以不太严格地称为一个"自然的"假设。后者则是反思理论的一个产物,而它之所以是这样,是由于《精神现象学》(PhG)所提出的规划,而不是因为这是街上随便哪个人首先会想到的论述。参见 Cramer (1976), 91ff.。

3. "在把握(apprending / Auffassen)它[对象]时,我们必须约束自己不要试图掌握(comprehend / Begreifen)它"(PhG, 63; PS, 58)。

4. 虽然黑格尔试图指出,提到(reference to)一个特殊,这要求这样一种中介、描述和理论化的能力,但他也试图指出,意向性的提到也"依赖"这些能力,而且,这种依赖不应该被理解为在单纯把一个特殊归摄到一个描述之下,或是把一个直观归摄到一个概念之下。既然有意识的注意(intending)首先是一个主体的统觉形式的一个功能,在黑格尔的充分论述中也就不存在这种独立的特殊性。这显然造成极为复杂的情况,这种复杂就涉及黑格尔的基本主张,即"在真中的对象,就是概念"。最终黑格尔将会主张,知识可以是关于"个体"的知识或关于"具体的普遍"的知识,不过这所蕴涵的意思暂时还不会那么清楚。

因此,就索尔(Soll, 1985) 批评泰勒(Taylor, 1975)在这点上的立场而言,我认为泰勒有权从意识的立场的"内部"(在这里也有外部的、规定的特殊会被"触及")来表述黑格尔的论点,也有权从该种视点所固有的关于规定性和选择性的假设出发来重述黑格尔对此立场的辩证克服。索尔正确地指出,黑格尔最终是在追求特殊性概念[这是泰勒本人在一个早先的阐释中也有所承认的(1976, 166)],但是,索尔的论点,因为没有详细地解释这样一种最终的特殊性的讨论应该包含什么,所以还是不成熟的。

5. 关于《精神现象学》(PhG)这一节与古希腊哲学中的无路困境(aporiai)相关的经典论述,是 Purpus (1908)。又见 Purpus (1904 - 1905)。Rosen (1974b),虽然更多地依赖《逻辑学》(SL),但也已确立这类论题之间的联系。Solomon

(1983)已经指出它对 Russell (321ff.)的重要性。

6. 正如我们将会更为详细见到的，这个“规定性”(determinacy / Bestimmtheit)论题，在《逻辑学》(SL)中发挥着很大的作用，它是康德式的经验“统一”问题在黑格尔那里的延续，而且我主张，它将要求一个类似的黑格尔式论述，一种对“统觉的统一”的“依赖”和这样一种统一的“概念的环节”。见第二节。

7. 这个论题已经成为文献中最多争议的问题之一：一个“感性确定的经验者”在“说它意味着什么”时所面对的困难，在何种程度上，可以被说成是这样一种经验所固有的一个问题；[285]在何种程度上，它又是一个“外在的”哲学问题，缺乏对此问题的解决与这样一个经验者是否能够意味他所意味的东西没有什么关系？[这种反驳的最初阐述是由费尔巴哈(Feuerbach)作出的。]对此反驳意见的一个清晰回应，参见 Westphal (1978), 73ff.。感性确定性如何以及为何可以说在它意指(its intending / its Meinen)时就已经“玩着哲学游戏”，因而可以说是在一种事情的熟知(a Bekanntschaft mit der Sache)和熟知的映像(the Schein der Bekanntschaft)之间区分它自身，这些问题的最佳论述，见 Wiehl (1966)，尤其是 110 - 111。

8. 参见 Soll (1985), 63 - 64。

9. 就规定性这个论题应该预先指出，黑格尔最终所关切的全部就是，质的规定性(*qualitative determinacy*)，也就是一个对象被挑出来成为类型或“普遍”所必需的条件。按我的解读(与形而上学一一元论的解读相反)，这并不意味着，黑格尔就认为特殊不存在，而却是说，的确可以认为黑格尔有这样的主张，即这样的概念的规定性是所存有者的“真”、或“本质”、或(按最恰当的说法)“现实”。鉴于这种立场，所以我看不出有什么理由否认黑格尔充分运用单称词(singular terms)、指示词(demonstratives)等等，只要记得，在他的立场里，这样的主词项所预设的单称性(singularity)不是一个本体论的终极，而是在它是否可具体指定(specifiability)方面依赖“概念的规定”和这样的概念的相互联系(以及正确理解的“历史”)。

10. 黑格尔独树一帜的术语的特点是，他要我们把普遍性理解成“这个”和“不是这个”的这样一个中介，在这里，也就是一个即使在其感性性质变化(不是这个)时也维持为同一个(这个)的事物。它在下面的知觉一章开头运用这种语言。关于这个中介论题以及感性确定性所“预设”内容的一些有用评论，见

Wiehl (1966)。

11. 见 Hume (1967), 2,以及斯特劳德在此论题上给休谟提出的问题,Stroud (1977), 20－21。

12. 非常粗略地说,黑格尔的立场就是,形成一个智性的活动(例如"判断")、形成一个认识的活动,以及一个有关这一个或这一组对象的主张,这就是在一定条件之内的功能运作,这些条件的建立者是"自发展的概念",或精神的集体的自理解,用一个非黑格尔的词汇来说则是一种实践,既是社会的实践也是目的性的实践。他并没有详细说出,为什么指示这样的事情的可能性应该依赖这种规定的功能(institutional *functions*),但在他的立场中,有许多地方都与当代尤其是后维特根斯坦的研究工作相关。

13. Taylor (1976) 把《精神现象学》(PhG)前三章的论点同维特根斯坦的、反笛卡尔的、反经验论的、先验的论点联系起来。正如在第五章中(见注释5)所指出的,在这两者之间的确存在有许多重要的可资比较的地方。但在这里,维特根斯坦的反体系的、非形式主义的(informalist)方法论,使得研究他后期的进路同黑格尔的联系的工作变得特别复杂。例如,黑格尔并未试图指出,各个候选的经验论述个别来看都是不可能的(如在《哲学研究》/*Investigations* 的私人语言论点中那样),或相比于别的论述好些或差些。他的关切是发展和体系方面的,是一种重构性的经验可能性论述,由意识/自意识的问题域和它所引起的客观性论题所推动。泰勒在这篇论文中的研究进路并没有、鉴于维特根斯坦的哲学定向也不能讨论这样一个论题。[286]在他的著作中(Taylor, 1975),他的黑格尔发展个案的叙事,是由对黑格尔关于"精神对它自身的知识"的主张的一种形而上学解读所决定的。

14. 因此,在这里推动黑格尔的论证往前的,不是某种关于知识的可能对象的规定性的简单假设,或对于一种"选出"经验的相关特征的能力的要求,而是这种演证,即证明这样一个无规定的对象、感性确定性在概念上作为对象来认可的东西,有着内在的不连贯性,致命地面临着常规的老套的"矛盾",因而不是一个可能的对象。但是,如黑格尔也试图指出的,这种不连贯性的本性以及它的生成故事揭示出,以一种直接回应这类问题的方式保存意识关于意指(intending)的假设,这必需要有什么。可以有一种方式来坚持,这样一个对象必定既是这个又不是这个,是一个普遍的这个例子,同时又不是这样一个普遍,这就是由"知觉"所阐述的方式。

15. Heidegger (1970). 当代法国许多对黑格尔的攻击,在我看来都只是在重复海德格尔的研究进路。我指的特别是 Deleuze (1962) 和 Derrida (1978a, 1982b)的工作。

16. Wiehl (1966) 已经试图运用康德在知觉判断和经验判断之间的区分(Wahrnehmungsurteile and Erfahrungsurteile),重述本节所在提出的主张。我认为,这不是一个特别有用的研究进路,既然康德在《形而上学导论》(*Prolegomena*)中对此区分的阐述是不精确的,而且常常也是不一致的。说明康德所面对的同一类困难的一个更好的例子,也是与本章论题更相关的例子,是他所说的统觉—内感官关系的"悖论",见 Pippin (1982), 172 - 182。

17. 关于这里提到的一些历史典故(其中许多都可能让人感到相当混乱),见 Hyppolite (1974), 100 - 110。Solomon (1983)对黑格尔所暗指的各个可能的历史人物做了一些有益的评论:见 337 - 346。关于知觉悖论问题,也可参考 Purpus (1908), 70 - 101。

18. 黑格尔在《百科全书逻辑学》(EL)第 42 节的附释中清楚说明它在知觉立场上的处理与康德之间的联系。

19. 参见康德的"知觉的预测"("Anticipations of Perception"), A167 - B207ff.。

20. 参见泰勒的论述(Taylor, 1976), 168 - 182。泰勒认为,《精神现象学》第二章引入它的"一/也"悖论在"力"中的"解决",意识必须依赖"因果力量"来*解释所知觉对象的规定性,参见本书第七章第一节的不同论述。虽然他指出*(174),黑格尔在此所提出的思路与《逻辑学》(SL)第二卷的思路类似,但他没有指出,这个思路,在那里和在这里,都是走向反思,因而也引入"主体对它自身的规定"问题。参见泰勒在他的书中对此过渡的相当简短、但在我看来却相当正确的概述,(Taylor, 1975), 146 - 147。注意,泰勒在这里把黑格尔的概念作为"主观性的结构"。

21. 关于本章与科学哲学一般问题相关性的最清晰论述之一,参见 Westphal (1978), 93 - 119。兰姆对类似论题的评论也很有用,只是较为简短(Lamb, 1980, 104 - 108)。

22. 参见 CJ, 21; AA, vol. 5, 184 - 185; KrV, A644 - B672, 尤其是 A651 - B679。在这方面,也可参见 Kitcher (1986)。

23. 伽达默尔(Gadamer,1976c) 把柏拉图式的分离(*chorismos*)作为他的颠

倒世界论题的中心例子(40ff.)。在他论文的其他几个地方,伽达默尔也暗示一个相当重要的要点:黑格尔这里的主张,是他对传统哲学反思的限制所要说的许多看法的典范,[287]尤其是他对实践合理性的抽象的形式的原则所做的著名攻击。这类原则要么"颠倒"实在的世界,试图把它转变成另一个不实在的世界,要么"扭曲"这个世界(verkehren 的另一个意义),把它判断为一个永远败坏的世界。但是,伽达默尔的论文虽然从提出意识/自意识论题的中心地位开始,在结束时却没有说明,颠倒的世界这个特定问题如何引发自意识的论题。他提出,我们现在所要做的,是考虑"作为一个自身所存在的东西",因而就"穿入自然的内部,即它的生命"(见 52 - 53)。黑格尔已经拒绝这种"穿入"任何事物内部的想法(那会是另一个彼岸/ jenseits),而且,我将在本书第七章第一节主张,伽达默尔对"生命"论题的浪漫主义解读不能得到文本之中任何内容的支持。"过渡"论题的更清楚论述,见 Cramer (1979), 220 - 225。

第七章 满足自意识

1. 诚然,这段也可以被解读为《精神现象学》(PhG)的一个开端,也许还是真正的开端,而不是我在此所提出的这种闭合,参见 Kojeve (1969), 31ff.,尤其是 36 - 37,或者哈贝马斯关于黑格尔如何演证认识论必须成为"社会理论"的讨论(1971), 43ff.。但是,不难指出,我这里沿着德国观念论、黑格尔早期著作和《精神现象学》(PhG)前两章所追溯的观念论论题,在黑格尔看来,在这一章中有多个重要方面都得到了"解决"(resolved),而如果情况确实如此,我就将提出,对于《精神现象学》(PhG)余下部分的马克思主义或社会—理论的研究进路是难以维持的。有关《精神现象学》(PhG)的整个"观念"包含在"自意识的原则"之中的主张,参见 Marx (1975), 98,就此章的物质主义解读和批评所做的决定性反驳,参见 Bernstein (1984a)。

我也注意到,有"建筑术的"证据支持把这章解读为《精神现象学》(PhG)主要工作的一个高潮:客观的存在逻辑同意识与知觉之间的符合,本质同知性的反思的、本质—现象悖论之间的符合,以及主观的概念逻辑[由提到康德式的统觉和生命(Leben)所引入的这种逻辑]同自意识之间的符合。对此一关系的讨

论,见 Pöggeler (1973c)的重要论文,257ff.。但也参见福尔达在 Fulda (1966)中提出的富有影响的相反观点以及它在(1965)中的详细立场。

2. 柏格勒(Pöggeler,1973c), 248. 在这篇论文的前几节,珀格勒强调了黑格尔早期的生命论述的形而上学维度,参见 246:“每一个本身都位于一个蔓延的总体中。”(Das einzelne stellt sich hinein in ein übergreifendes Ganzes.)但到该文结束的地方,他却认为,生命和自意识的话题的引入是与笛卡尔、康德和费希特(也就是说,不是与谢林)相关的,参见 293 - 297。我不理解珀格勒是在如何阐释这两个维度之间的关系(293 页最上面)。

3. 这种语言当然让人想起费希特的双重序列(doppelte Reihe)表述,参见第三章第二节,也参见 Wildt (1982) 对《精神现象学》(PhG)的费希特主义(Fichteanismus)的讨论,372 - 383。

4. 我这里强调的是,在黑格尔关于思想的“自律的”、“自规定”和“无限的”本性的论述与康德最初在第一批判中坚持反经验论、反自然论的“自发性”观念这两者之间的联系,[288]参见 Pippin (1987a)。因此我的意思不是忽视其他有助于决定黑格尔对这种自律的立场的影响因素,尤其是道德实践的因素。这样一个话题只是非常复杂,需要做单独的研究。“伦理学基础”的问题和“思辨观念论”之间的联系,特别参见 Henrich (1963),康德的美学与目的论理论同黑格尔的思辨立场之间的联系,参见 Wohlfart (1981)。

5. 我应该指出,这种自限制或自约束概念只是理解黑格尔所追求东西的一个初步方法。对黑格尔来说,这还是一个太过费希特式的表述,也与他自己关于思想的“自规定”的“绝对自由”的最终说法相冲突,参见 Siep (1974b), 391。

6. 关于一种“发生学的”论述[该论述说明他所称的意义发展(Bedeutungsentwicklung)的过程]在建立各个原则方面的相关性,参见 Siep (1979)以及它在 17 页对洛伦岑(Lorenzen)和施韦默尔(Schwemmer)的注释。

7. 既然第五章经常重申第一章到第四章的许多观念论论点,有关第一章到第四章的重构性演绎与援引“历史精神”这两者之间关系的关键争议之点,就集中在《精神现象学》(PhG)第六章和第七章的角色方面。有关这一主题联系的一种说法,参见 Kimmerle (1978)。实际上,我所感兴趣的与观念论问题域相关的所有内容都包含在《精神现象学》(PhG)前四章和《逻辑学》(SL)中,但我在本章第三节中也会试图简要指出该问题与第六章和第七章之间联系的本性。

8. 参见 Habermas (1971)的前三章,以及他对黑格尔早期自意识理论的阐释(1973b), 142 - 169;也参见维尔特对后一著作的批评, Wildt (1982), 326 - 329;以及西普对黑格尔的承认理论与哈贝马斯的主体间性交往理论的相关性的讨论, Siep (1974b)。

9. 海德格尔当然倾向于强化他与黑格尔的差异,参见 Heidegger (1962), 480ff.和(1970)。

10. 所以我认为如 Flay (1984), 82 这样来表述本章的临时假设是正确的:“欲望约束事物所是和所显现的方式”,“保障就来自于欲望在一个世界上所得到的满足,这个世界是一个欲望不息的个体的生命竞技场”。但是,我会以稍微不同于弗雷(Flay)的方式来表述黑格尔之所以引入该话题的理由,并且强调这种有关“关切作为欲望”的主张,是相对临时的和迅速“被扬弃的”。

11. 因此这一章就不是开始提出理由来支持实践理性的首要地位。在康德和费希特那里,这已经意味着,即使不存在自由的理论演绎,我们也还是要无条件地服从道德律,按照“自由的实践假设”就得这样。黑格尔的观点最清楚地表达在“逻辑学”(Logic)中,这种观点倒是认为,无论“理论的”理性还是“实践的”理性都没有什么优先性。对他来说,中心论题是精神对自己的知识,它对概念的自为规定,这些概念是对象的规定的思想以及在真正自由的行为中的自理解所必需的,这个论题就代表着“理论的理念和实践的理念的统一”,参见第十章第四节。因此,虽然 Bernstein (1984a) 正确地指出,黑格尔主张“自意识预设承认”,但我认为,说这就意味着人类自由和自意识“在共同体中获得根据”,而黑格尔就是“实践的第一个体系哲学家”(39),这种说法是模棱两可的。自意识预设承认的主张,按我的阐释,是指自意识预设自意识的规定形式的某种发展,[289]这些形式是真正普遍的形式,因而它们就允许一贯自由的行为所必需的真正交互性。虽然这样一个成就,按伯恩斯坦(Bernstein)所正确指出的,并不包含任何“本体论—神学”,但它的确涉及黑格尔在“逻辑学”(Logic)中的论点(参见他的 n.4, 280),因为达到这种真正的相互满足显然是理性在它的自认识中的工作。现在黑格尔清楚表明,这不应意味着,用这章的话来说,重新断言一个完全“独立的”理性的某个观点,无论这个观点是在欲望方面,还是在幸福方面(如在康德的道德中那样),还是在对象方面(如在费希特的抽象的反经验论中那样),但是,它如何以及为何不是这样,在我看来,正是任何黑格尔阐释的中心任务。

12. 参见西普的阐述,Siep (1974a), 196; (1974b), 390。

13. 由生命所引入的、作为一种"精神形态"的这种直接的自我感(immediate sentiment of self),让黑格尔可以开始讨论对他的整个主观性理论至关重要的许多要素。生命也包含着主体与它自身的一种"分离";主体不只是活着,而且还必须不断追求或引导它的生命;主体与它的"它者"处在一种既独立又依赖的关系中。并且,它不只是一个活着的个体,而且也活出了物种的生命;它的生命在其一般结构上再生产了物种的生命,甚至完全再生产这种"普遍的生命"。见伽达默尔的评论,Gadamer (1976b), 58。马尔库塞(Marcuse,1987)证明了生命问题对许多观念论主题的重要性,尤其是发展问题,这个论题是马尔库塞的黑格尔式的历史性论述的中心,参见 231ff.,尤其是它在 246 页有关黑格尔的"最大发现"的总论。

14. 关于黑格尔怎样有意使用他自己的观念论规划的结果、来重新阐释传统宗教的意义和意图的一个清楚例证,可见哲学史讲演录导言中的一段话:"那能了解神圣精神的主观精神,自身就是神圣精神。这是精神与它自身的关系的真的根本规定。"(Der subjective Geist, der den göttlichen Geist vernimmt, ist selber dieser göttliche Geist. Das ist die wahrhafte Grundbestimmung des Verhaltens des Geistes zu sich. EGPh, 177,译者补注:原文是德文。此处中译参考商务印书馆,1981 年,贺麟、王太庆译本《哲学史讲演录》第一卷第 72 页。)

15. "正是在一群人或一个民族的生活中,自意识的理性的现实化这个概念——即在对于'它者'的独立中维持与它自身的完全的统一,或者把我所面对并作为我自身的否定的一个'它者'的自由的物性作为我的对象——这时概念才具有它完全的实在。"(PhG, 194, PS, 212)

16. 再请参见来自海德堡《百科全书逻辑学》(Heidelberg EL)的那段话,本书第二章注释 8 曾有引用,在这段话里,黑格尔明确拒绝主观性的一种"灵魂之物"(Seelending)的研究进路。

17. 这句话中的"仅仅在这之内"的限制语,可被认作一种理解黑格尔最终以一个"绝对的观念论"所指意思的方式。从这种方式来看,它就可以被认为是黑格尔对当代讨论的贡献的最重要层面之一。相对于现行的各种版本的自然主义和还原的消除主义的策略而言,黑格尔可以被看作是在提供一种(也许还是唯一一种)相反的、反自然主义的关于"精神"(或者是也许可以从民俗上鉴定为"文化")的构成地位的主张。对历史精神或人类活动的中心地位的这样一种

主张的最大胆的表述之一,见马尔库塞的“本体论”解读(Marcuse, 1987),并比较布洛卡特对马尔库塞的研究的许多引用内容(Brockard, 1970)。

18. 大致来说,这意味着,在黑格尔看来,好的或正确的行动,就是自由的行动和为了善的行动,这两者他是从自身知识的角度去阐释的。(例如,他把道德称为精神“对它自身的确定性”。)[290]特别参见,它在刻画克服这种道德观点时多次提到“知识”(PhG, 361 - 362; PS, 408 - 409)。

19. 这样一种强调最极端也最有影响的例子当然是 Kojeve (1969),虽然还有许多其他的研究者也就此节建构起一种社会政治的和/或人类学的阐释。[这种“突然转向社会问题”的观点的最简版本是 Findlay (1958), 95 - 103。] 对此类研究的一项简要而极为有益的考察,以及对约 21 个评论者的观点的概述或援引,参见 Flay (1984), 299 - 301, n. 2。除了弗雷(Flay)自己在 81 - 112 页的论述以外,在解读此章时注意绝对知识的问题域的两项最佳研究是 Siep (1974b)和 Rosen (1974a), 151 - 182。Gadamer (1976b)指出,观念论的主张,也就是理性与实在的同一,必须把它看成是本章的目的,但是除了 72 页的一次简短评论以外,他没有多谈这样一个目标如何造成结果,他自己的分析集中于这些论题的社会维度。

20. 参见 Wildt (1982)和 Siep (1979) 对黑格尔如何把握费希特承认理论的不同论述。

21. 最早提出霍布斯对黑格尔有影响的著作是 Strauss (1963)。这种观点看来是立足于如下事实,即承认的斗争在一种主奴关系(Master - Slave)中结束,并为对死的畏所支配。西普已经指出 (Siep, 1974a),霍布斯和黑格尔之间的差异远远超过各种相似。西普没有提到的一个差异涉及在两人的论述中潜在的合理性论题。像黑格尔一样,霍布斯一开始就假设,任何对共同利益、善的观念、或客观事实的诉求,都不可能解决自然状态下的冲突(不过霍布斯作出这个假设是实质性的,而黑格尔作出这个假设则只是临时性的)。但是,虽然霍布斯试图指出,为什么交战各方之间达成的契约可以是理性的,即使在这样一种极端“怀疑的”情况下也能如此,而黑格尔的立场要更为极端。他实际上主张,霍布斯把他自己的合理性问题作为讨论的前提,因为他不承认交战各方有一方会始终取胜,他的勇气和/或力量会使与那些倾向于“依赖”的交战方的任何协商成为非理性的。(霍布斯完全否认有这种可能性,因为他假设“弱势”方可能采取一致行动,这一假设马上引发他自己的契约两难,使之几乎无从开始。)正

是在这种形势下，在主人与奴隶的关系中，而不是在所有人与所有人的战争中，“交互性”的问题才产生了。

22. 这是维尔特的术语（Wildt, 1982），它在自己对《精神现象学》（PhG）的简短论述中使用了这一术语，但这种使用却常常引起在该语境中并不恰当的一些问题。它在没有多少文本证据支持的情况下主张，黑格尔《精神现象学》（PhG）中的承认论述应该被看作是，一种关于后果的理论，这些后果是“未获发展的各种形式的自我—同一（Ego - identity）对与它者的关系所具有的后果”（340）。我认为，这样一个研究进路导致维尔特草率地强调费希特/伦理学论题而低估康德/演绎论题。例如，见 375 页。关于黑格尔—费希特在此论题上的关系的一种更为充分、在很大程度上也更为持平的论述，见 Siep (1979), 23ff.。

23. 参见 Marcuse (1960)，Lukacs (1975)和 Adorno (1963)。关于批判理论（Critical Theory）把认识论转变成为社会理论的综述，参见 Kortian (1980)。按本书提出的阐释，这种转变是从一种我们不可接受的黑格尔的同一理论刻画开始，又以对《精神现象学》（PhG）这一章与黑格尔式的合理性之间关系完全没有成功的论述结束。[291]

24. 这段引入黑格尔对斯多亚主义的论述，黑格尔很快就会探讨它的不足。但是，他从未撤回他对承认问题与“思想”之间这种初始联系的确定态度，而且，如科耶夫（Kojeve）所坚持的那样，他当然也没有把斯多亚主义看作是一种“奴隶意识形态”。事实上，这样一种联系，以及绝对知识在《精神现象学》（PhG）中的一般定向，甚至支配着那些黑格尔明确讨论伦理性和“权利”问题的段落。参见 PhG, 260 - 42, PS, 290 - 293。

25. PG, 265 - 315, 尤其是 307 - 315; FPS, 206 - 242, 尤其是 235 - 242。

26. PGII, 222 - 252. Siep (1979)相当正确地指出，在《精神现象学》（PhG）中，黑格尔并不像它在早期著作中那样，关注于承认的“交互行动”形式，而且，“特殊意识和普遍意识的同一”论题也不是一个有关行动形式的论题，而是“理论的、宗教的和哲学的意识” 问题（74 - 75）。因此，他主张，我们在《精神现象学》（PhG）中所看到的黑格尔充分的承认理论论述，不是“更多”了，而是“更少”了（75）。又见 Siep (1974a)的类似主张；也参见 Harris (1980)，尤其是他讨论，黑格尔承认理论的发展（以及耶拿时期著作与《精神现象学》[PhG]之间的差异）如何可以被用于探测他与谢林之间持续增长的分裂。

27. 参见黑格尔在《百科全书》第 433 节中关于承认与国家之间关系的评

论。

28. 重要的是指出，黑格尔并未提出任何有关自意识的“起源”论述，好像他会认为人类存在者在与他人的交互行动中“变成”自意识的。它在本节所想做的，是论述自意识的规定的和客观的形式，这个论题对他之所以成为一个问题，是因为他坚持自意识的“独立性”。关于为什么黑格尔有资格预设自意识的“事实”这一论题，我会引用本书前三章的论证和整个规划的目标，参见伯恩斯坦如何运用格莱斯的(Gricen)交往条件，Bernstein (1984a), 19ff.；以及罗森的论述，Rosen (1974b), 125 – 126。

29. 对此论题的熟见的黑格尔式语言是：在现象学扬弃意识所理解的主体一客体关系之后，主体是独立的但却“无家可归的”，最终只有在它对感性的独立中寻求满足(斯多亚主义)，或是承认它自己没有能力解决由这类主体所产生的对立(怀疑论)，或永远感到不满(苦恼意识)；参见罗森对此论题的表述，Rosen (1974a), 154。

30. 这里的巨大困难部分在于，黑格尔同时既发明又探索一种新的哲学论证形式。他力图以精神构成形式的观念发展的一种现象学论述，取代经验的可能性条件的先验演绎。而他没有清楚说明许多限制性假设如何以及为何进入这一论述，尤其是那些主导他的论述开端(不过没有主导结尾)的、有关对立主体的彻底世俗的(又是与霍布斯相似的)假设。

再者，黑格尔没有确切说明，他的观念化重构应该指明多少内容。要说一个主体在它把它自身“归结”为它的自然“生命”或作为一个主人或奴隶时，它会感到不满足或自否定，这当然不是预测这样一个生存的主体实际上会做什么。历史充满残暴君主的例子，他们完全可以很好地容忍他们的“生存困境”，容忍他们在获得承认的努力中的矛盾，只要能够这样就会这样。[292]黑格尔所能做的全部，就是演证存在有这样一种实践矛盾，而且它内在于主人自己的欲望，同时重构什么才会是一种潜在的解决。

31. 因此在黑格尔这里的话题与晚近的合理性的“对话”理论、特别是由哈贝马斯所启发的那些理论之间存在着某种相似。这种相似包括，它们都试图从参与各方的一种自由的交互行动出发，来理解任何异议的理性解决的“条件”，一种可能的理性交换的条件。近期就此可能性所做的最具挑战性的探索，包括试图把“逻辑学”(Logic)的概念论述阐释为“普遍交往理论”的研究，见Theunissen (1978b), 433ff.，我将在本书第三部分的注释中对此论述做深入讨

论。

32. 参见伽达默尔的注释，Gadamer (1976), 62，他批评科耶夫(Kojeve)把一种"对另一个人的欲望的欲望"(或爱)引进这个语境中来。伽达默尔正确指出，这是一种不成熟的引进，科耶夫混淆了强烈欲望/Begierde与欲望/desire，而且，黑格尔从未用过可以支持科耶夫的观点的Verlangen/要求一词。不过，在其他方面，伽达默尔的论述在我看来还是受到科耶夫的严重影响，尤其是在"对死的畏"和主人的僵局的论题上。

33. 黑格尔所描述的这种悖论，类似亚里士多德所指出的一个古老问题："尊重"不能是人类最高的善，对别人的尊重要有内在价值，除非它与一个人的尊重所针对的价值相联系。在黑格尔那里，这意味着，在他所描述的这种形势下必定会发生的承认斗争——相互对立和完全"由自身规定的"主体之间的斗争——要能得到解决，只能是这些主体开始把他们自身理解为能够通过做(且仅仅通过做)理性的主体来达到相互承认的。

34. Wildt (1982),340, 问到这样一个问题，不过，按我现在试图所指出的，在《精神现象学》(PhG)的承认论述的语境中，这是完全不恰当的。

35. 虽然他的阐释有误，但Kojeve (1969)仍然包含对主人僵局最令人信服的论述，见45ff.。关于科耶夫的论述错在哪里的最清楚陈述，见Rosen (1974a),161。对奴隶的生命留恋的意义的非常有益的讨论，尤其是这一论题所触及的观念论/物质论主题，参见Bernstein (1984a), 16－18。要理解黑格尔思想的每个其他层面，最重要的是我们必须记得它在这里拒绝"抽象的独立"。在他的规划的整个余下部分，这都将意味着，他想要一种在某种承认"依赖"之内的"独立"论述，这是一个必要的考虑因素，对他的社会理论如此，对他的认识论也如此，它也使黑格尔的观念论的教科书观点不可能是对的。

36. 关于《精神现象学》(PhG)中的自意识讨论的局限的深入讨论，见Gramer (1974), 601－602。

37. 黑格尔看来认为，这个回答必须演证，现实的历史发展中存在有一种严格的必然性，这样才能答复怀疑论者。他实际上所需的全部是，论述他对"独立自意识"或"精神的自身确定性"问题的观点以何种方式解释了他所分析的各种立场所固有的概念问题，也就是主张，相比于任何其他论述(例如物质主义的、心理—历史的、社会学的论述)，他的论述更好地解释了概念变化的动力过程，成为任何潜在竞争论述的一种挑战。

38. 哈贝马斯在近期的一本著作(Habermas, 1987)中指出,"黑格尔把理性构想为一个绝对精神的和解的自身知识"(84),[293]而且,虽然他继续把黑格尔的绝对精神理论阐释为"自身关系的无限过程,把一切有限之物吞噬在它自身之内"(36,参见第五章 n. 38a),但它在这里把他对黑格尔的批评一般化,尖锐攻击任何"主观性哲学"的无路困境或反思的自意识的无路困境。他意在攻击"启蒙运动的辩证法家",如黑格尔和马克思,他们试图运用启蒙运动的原则,即自批判和最终是自建基的合理性,来克服它的核心危机,即肯定性(positivity)或主体与客体的异化,而且他也攻击反启蒙运动、后尼采的思想家,他们拒绝整个前现代的和现代的启蒙运动,认为那从根本上是自我欺骗。哈贝马斯的这个攻击版本许多内容都与此提出的黑格尔阐释有相当的关系,因为在这一论述中,黑格尔最终的确把合理性问题同一种完全的自意识联系起来,无论人们认为这种目的具有多少后康德色彩,黑格尔仍然非常乐观地看待,对他的从哲学上得到满足的主体来说所可能的自身透明和完成的程度。不过,无论是多么相关,哈贝马斯的批评仍然因为他所提出的残缺而偏向严重的黑格尔观点而受损。在他讨论黑格尔的全部著述中,他都有一种倾向,从《精神现象学》之前(pre-PhG)的黑格尔跳到海德堡之后的(post-Heidelberg)黑格尔,前者他赞成,后者他则反对,他完全遗漏了黑格尔对一些问题的论述,例如,合理性与社会承认之间的联系(本书前文已有讨论),在《逻辑学》(SL)全书就形而上学的和科学的肯定性所做的批判(本书后文将作讨论)。再者,哈贝马斯自己关于启蒙运动的辩证法的说法,连同他的主体间交往理论(而不是一元论的自反思),(1)从其内在上说,它是我们这里所辩护的那种意义上的黑格尔主义和观念论,但他对此承认得不够;(2)由于依赖单纯"程序的合理性",它完全没有触及自由主义多元论关于目的和关切的许多实质内容,结果就注定会复制哈贝马斯本人所描述的种种现代两难;(3)它仍需指明为什么他自己的自意识实现版本,即承认言语行动(speech acts)的预设,就代表着现代性的一种内在发展的维度,或事实上是一种理性的维度[他依靠皮亚杰(Piaget)的"发展"模型,这经常就是在狡辩];(4)如果有足够的篇幅,并且公正考虑哈贝马斯的理论细节,则可以说,它也会面临黑格尔对现代个体主义命运的论述中所勾勒的许多自我矛盾,这一论述就在《精神现象学》(PhG)"自在自为的实在的个体性"一节,尤其是"精神动物园"那一小节。

39. 参见哈里斯(Harris, 1980)关于"民众(Volk)在它的神中自承认,作为

哲学家的思辨的自身知识"(247)的评论,以及它在那里所引用的出自 PG, II 的一个相关段落。

40. 正如前面(注释 31)所指出的,晚近试图阐明《逻辑学》(SL)社会维度的最著名研究又是 Theunissen (1978b)。这些论题的初步讨论,也可参见 Pippin (1979), Pippin (1981), 以及 Fulda (1968)中的论述,尤其是第三节,"哲学的保守任务:自满足的权利"(Die conservative Aufgabe der Philosophie: Recht auf Selbstgenügsamkeit),24ff.。

41. 这一论题的模态版本(modal version)是黑格尔的偶然性理论。参见贝拉瓦(Belaval, 1974)关于康德与黑格尔在偶然的现实(Wirklichkeit)观念上的相似性的论证。这个论题对两人来说都是"可能实在之物"的某种先天规定(在康德那里从属于"现实之条件",尤其是因果性;在黑格尔那里则从属于"绝对关系"的条件),这些都是与"实在地可能"之物的形而上学论述相对立的。[294]参见 126 - 127 页。这意味着,如果我们记得适当的"概念的层次",则黑格尔的"本质地必然"之物的"概念规定"就并未否认偶然性,而是要求这样的本质条件或范畴条件的偶然的具体指定。也请参见 Henrich (1971d),尤其是第四节。

第八章　客观逻辑

1. 如福尔达在他对托伊尼森(Theunissen)的批评中所指出的, Fulda (1980), 40ff.,黑格尔在此运用反事实的虚拟语气,这就要求进一步阐释客观逻辑与先验哲学之间的关系。我认为,黑格尔的意思是说,它们"也许会(*would*)对应——如果康德不曾留下他自己的主观性和范畴性理论的如此之多的内容不去探索的话。那么,如果他不是这样做,黑格尔就主张,各种必需的但却有限的范畴的限制、它们彼此之间的关系、以及绝对主观性的一般结构,全都可以得到恰当的探索,如他假定在《逻辑学》(SL)中所做的那样"。先验哲学因此就会失去它的限制性质(被限制在"我们的条件"),但不会失去这点,即它依赖一种得到恰当理解的、"自规定的"主观性的理论。参见拜利的评论, Baillie (1984), 240ff.。

Theunissen (1978b) 已经提出,"逻辑学"(Logic)的结构最好是从黑格尔对

特殊形而上学（*metaphysica specialis*）结构的把握来看，这种结构就是世界—灵魂—上帝，宇宙论—心理学—神学的结构，参见 39 - 41。这构成托伊尼森的论点的部分基础，他认为黑格尔成功地指出前两种论述给予（account giving）所固有的形而上学观念的"映象的"本性（illusory nature），但它也揭示黑格尔在第三卷中肯定地承担了一种神学的形而上学，见本章注释 8。

2. Taylor (1975), 225 - 226. 又见 110, 231，和 Walsh (1983), 95。近期关于"本体论的观念论"阐释最为清楚的表述之一是萨勒米金一项常被引用但目的不明，因而也不令人信服的研究，Sarlemijin (1971)，参见他的纲要表述，17，47ff.，以及他对逻辑学与形而上学之间关系的概述，他的概述与我这里所提出的非常不同，见 103ff.。

3. Findlay (1958, 1976).

4. 哈特曼把他充满想象力而且相当有前途的阐释称为一种"本体论"（Ontologie），或更确切地说，一种"作为范畴论的本体论"（Ontologie als Kategorienlehre），Hartmann (1976b), 1。在他看来，一个范畴，从专业上讲，就是一个成功表达思想与存在的统一的概念，虽然他的"存在"论述不是前批判的，而是先验的。[所探讨的是，经验的判断的可能性，或个别的存在科学的可能性，不过哈特曼使用先验术语，更多是与如瓦格纳（Wagner）和克莱默（Cramer）这样的理论家相关，而不是我运用康德的情况相关。]这意味着，如他令人信服地指出的，按这样一种阐释，黑格尔的辩证方法就必然是"重构性的"，而"绝对"就是"范畴性"；又见 Pinkard (1985) 和 Bole (1987)；见本章注释 7。

5. 例如，Henrich (1971a, 1982a) 和 Rohs (1969) 同时表明黑格尔的范畴相互关联理论有多少内容可以得到讨论和可以得到评价，不必依靠实在论或一元论。

6. 我们也可以对 Fulda (1978b) 所提出的一种比较类似的研究进路说同样的话。他不把"逻辑学"（Logic）解读为一种范畴分析，而把它看作一种"意义理论"（Bedeutungstheorie），尤其是一项消除思辨传统所独有的"模糊的"一般概念的模糊性的研究。对他来说，整个辩证法就意味着努力减少或限制这种模糊性（参见 60 页）。福尔达（Fulda）所说的许多内容，[295]在我看来，都是正确的和有用的，尤其是他最后对"矛盾"问题的评论，但像各种版本的范畴研究进路一样，又是不完整的。福尔达在该文第二节的评论把"逻辑学"（Logic）的事业与传统形而上学的承担作出了有益的区分，但这些评论没有提出一种肯定的方

式,来理解"逻辑学"(Logic)的不太模糊、更为具体的范畴的"客观"意义。

7. Horstmann (1984) 反对哈特曼,主张黑格尔的规划从传统的范畴性理论的角度不能获得成功理解,传统理论关注的是"任何存在之物"的思想中所包含的必要概念功能。哈特曼主张,黑格尔仍然决意回答"实在地存在着什么"(what really is)这一问题,45ff.。[也请参见 Theunissen (1978a)。]我从一种不同的途径提出一种类似的反驳,我的反驳与"逻辑"可能同"实在"可能的对立这一康德式的问题域相联系。在这一语境下,那就相当于一种关于这些范畴的"客观地位"的解释。[哈特曼关于康德/客观性论题的最清楚表达,见 Hartmann (1972), 53。]在(1976a)中,哈特曼倾向于认为"思想的它者"问题是不成问题的(从范畴—本体论的角度来看),任何这样的它者都始终已经是一个"被概念化的"它者,见 18 页。在我看来,这与莱因霍特对观念论的不成功的"简短论证"具有同样的问题,在莱因霍特的论证中,"思想"与"表象"实现相同的功能(见本书第三章注释 32)。在(1976c)中,这个论题更为明确,因为哈特曼谈到"思想把握实在之物"(103),但是这种措辞引起我们一直讨论的康德式的怀疑论问题。我看不出,按哈特曼的观点,黑格尔范畴理论如何可以捍卫如下主张,即这样的范畴代表"实在之物的规定"(104)(而不是"作为思想的实在之物的规定"、因而不一定是实在的),或者它们"必得与那些必定按照经验、科学和哲学得到保障的东西偶然一致"(104;重点符号为笔者所加)。(关于什么是对此论题的回应的初始步骤,见 107 - 108。但这只是初始的,而当这个论题在这篇论文的 119 页重新出现时,它就只从黑格尔的形式的/质料的模式混淆出发来讨论。)当然这一切都导致《精神现象学》(PhG)理解方面发生进一步的分歧,因为哈特曼把它解读为一种部分的范畴论(partielle Kategorienlehre), Hartmann (1976a), 24,这一立场最好的阐述属于 Heinrich (1974)。

8. 近期一个重要的非形而上学的黑格尔研究是 Theunissen (1978b)。他认为"逻辑学"(Logic)有一种"批判的"功能,这种功能与各种形式的"肯定的"形而上学对立,它开始把思想和合理性从它们的传统肯定性中解放出来,开始提出把思考和推理看作"交往自由"(communicative freedom)的看法。托伊尼森的关切主要在于,从黑格尔的"逻辑学"(Logic)重构一种左派—基督教的社会理论,在这种理论中,社会合理性的观念中所包含的核心形而上学概念(第一卷中的"无差别",第二卷中的"主宰"),通过一个复杂的"批判"和"展示"(presentation / Darstellung)过程,被揭示为映象(Schein / illusory being),还不是概念的真。这

种真是如下的主张:任何形式的"成为一个自身"或一个个体,都与"在一个它者中存在"(being in an other)难分难解。在托伊尼森看来,这就是黑格尔的命题(Satz)理论或思辨立场中所包含的那种真。[对此论点最简洁的概述同时又是最极端的版本,是它在461页的主张,该主张说,一切事物的系词(copula),就代表着"猛烈的爱的无限的心直口快的逻辑的前映象"("logischen Vor-Schein der unendlichen Mitteilsamkeit sich verströmender Lieb")。]托伊尼森的规划的后面这一维度认定"逻辑学"(Logic)具有某种先验意图,一项关于理解一个命题(Satz)所必需的条件的论述(参见58, 458, 469)。[**296**]

我将在随后的注释中提到托伊尼森论述中的一些方面。在这个注释中,我则要指出这些分歧。在我提出的论述中,(1)不必把黑格尔从第三卷中挽救出来;他并未试图重新恢复某种形而上学版本的基督教神学(参见42, 137ff., 177);(2)"先验"问题的许多维度必须得到探索和处理,之后"逻辑学"(Logic)与先验哲学的关系才能得到理解;(3)这样一种批判理论在黑格尔那里根本不可能依据一种思辨命题的论述;以及(4)托伊尼森还没有讲出(我们也不清楚如何可以讲出)他的社会关系的本体论问题与"逻辑学"(Logic)中一般的认识(Erkennen)问题之间的关系。这类批评的若干层面已由Fulda (1980)针对托伊尼森提出,它在这本文集里也对其中一些批评做了回应。

9. 参见《逻辑学》(SL)中的下述主张:"精神本性最为重要的地方,不仅是它之自在所是与它之现实所是的关系,而且也是它知道它自己之所是与它之现实地所是之间的关系;因为精神在其本质上是意识,这种自身知识就是它的现实的一个基本规定。"(WL, I, 16; SL, 37)

10. 在《百科全书逻辑学》(EL)第12节中,黑格尔主张,哲学"在其发展上受益于各门经验科学",在《自然哲学》(PN)第246节下的评论中,他直接说,"不仅哲学必须与我们对自然的经验知识相一致,而且自然哲学的起源和形成还预设经验物理学并受它的约束"(EL, 200; PN, 8)。对此论题至关重要的还有《精神哲学》(*Philosophy of Spirit*)导言中针对第381节的附释/Zusatz (PM, 8);又见布赫达尔富有启发性的讨论,Buchdahl (1984)。

11. 黑格尔想要我们如何理解他所使用的"现实的"和"现实(性)"(wirklich and Wirklichkeit),这是一个独立而关键的论题,参见本书第九章第四节和第十章第四节。

12. 谢林在《论新哲学的历史》(*Zur Geschichte der neueren Philosophie*)一书

中，首先指责黑格尔的"逻辑学"(Logic)代表着向着前批判的、独断论的形而上学的一种倒退(SW, 10, 128 - 129)，参见怀特的总结讨论，White (1983a), 15 - 41。当然，谢林以一种倾向如此严重、而且也不准确的(如我所指出的)方式刻画黑格尔的立场，也有他自己的理由。

13. 对谢林的黑格尔批判的意义的更多讨论，参见 Löwith (1967) 和 Schulz (1975)。

14. 又请参见近期出现的一些指责，如 Michael Rosen (1982) 说，黑格尔的"逻辑学"(Logic)承担某种形式的"超直观主义"；又如 Stanley Rosen (1974a) 说，黑格尔在他自己的直观主义理解中排除一种必要的直观主义(本质上是柏拉图式的或理智论的/noetic)这是前后不一致的；又请参见 Harlander (1969), 106ff.。

15. 在《百科全书逻辑学》(EL)中开篇关于存在/是的讨论中，黑格尔说，"存在只是自在的概念"[Das Sein ist der Begriff an sich / Being is the Notion, (but) only in itself, (EL, 181; EnL, 123)]。

16. Henrich (1971b). 亨利希(Henrich)在他的综述中没有提到谢林，是后者首次提出这两种批评的许多内容。关于当代文献的综述，参见 Theunissen (1978b), 130ff.。

17. 当黑格尔说这种过渡无须反思就能得到理解，也就是说没有任何东西是"被设立在存在中"时，他所指的意思就是这样；这两者是一样的，参见 Gadamer (1976d) 对此段落的讨论。伽达默尔对一种原始的过渡观念的欺骗性所说的许多话都是相当到位的，但由于他没有引入任何有关"逻辑学"(Logic)结构的整体观点，[297]所以他极少指出，后来在该著作中的逻辑的"运动"观念将是如何得到理解。进而言之，他依赖柏拉图式的形而上学的融合(*symploke*)模型，这遮蔽了黑格尔的范畴性的后康德维度，因而把黑格尔的规划"柏拉图化"，这样黑格尔实际上就被"陷害"，面临伽达默尔对他所提出的海德格尔式的批评，见 94 - 99 页。关于伽达默尔和舒尔茨的批评(Schulz, 1973)的论述，见 Theunissen (1978b), 83ff.，他的评论见 118。

18. Henrich (1971b), 81ff. 也请参见 Theunissen (1978b), 137; Fulda (1980), 28ff.。

19. M. Rosen (1982), 149 - 150.

20. Taylor (1975), 233ff. 也请参见托伊尼森的类似问题，Theunissen

(1978b), 137;以及福尔达对后者的评论,Fulda (1980), 28。

21. Henrich (1971b), 82.

22. Henrich (1971b), 80.诚然,亨利希有他自己的说法,说明为什么黑格尔的偶尔的关于开端的根本直接性、向此在的纯粹过渡等等的评论是幻觉,而且有着许多的方法论预设。基本上,他并不信服,黑格尔能够找到理由支持逻辑过程的本己的动力学(the eigentliche Dynamik des logischen Prozesses),而不以所要讨论的问题为前提狡辩,参见他的首篇"反思"(Reflexion)论文(1971c), 102,以及本书第九章注释 22 和 23;也请参见福尔达对弗拉赫(Flach)和新康德主义的评论,Fulda (1978b), 45; Theunissen (1978b), 80; Bubner (1976), 39; 以及 Rohs (1969), 41 – 42。

23. 托伊尼森(Theunissen, 1978b) 因此正确地指出,如果我们要整个解释《逻辑学》(SL)中的逻辑运动,这就必须仍然存在有某种逻辑意义上的"主体"与"客体"的"分立"(separation),参见 80ff.。他就映象(Schein)问题作为一种解释"逻辑学"(Logic)中的不完整性或有限性问题的方式所做的论述,具有启发意义,虽然由于多种理由,仍然存在一定程度的误导。中心论题(即,我认为托伊尼森在他的著作以及他对其批评者的回应中仍然没有解决的论题),是托伊尼森如何理解各个概念在存在逻辑和本质逻辑中的映象状态的起源,这个论题频繁出现在福尔达(Fulda)和霍斯特曼(Horstmann)对托伊尼森所提出的问题之中,文章载于 Fulda (1980)。我自己版本的"内在否定性"论题,这个与《逻辑学》(SL)中充分自意识的目标相联系的论题,参见第十章。

24. 托伊尼森(Theunissen, 1978b) 正确地认为,在《逻辑学》(SL)各处,都有"逻辑之外的现实的直接分析"(direkt Analyse der ausserlogischen Wirklichkeit, 138)。但是,托伊尼森然后就面对这个问题:什么是与《逻辑学》(SL)对这类"自在实在"的主张有关的。为解释这些主张,他引出他的"复辟"形而上学论点,抱怨在客观逻辑中存在着形而上学和形而上学—批判的一种共同游戏(Zusammenspiel)。不过,这是因为,托伊尼森看来是把他的"建构语义学"阐释看作对此规划的各个有价值层面唯一合理的非形而上学诠释。他自己对"逻辑学"(Logic)所固有的形而上学观念论的论述,忽视了一切讨论黑格尔如何把握康德与费希特的严肃研究,而把黑格尔的"肯定的"环节做柏拉图式的(没有更好的词来表达)阐释,参见 139 – 141。参见沃斯关于黑格尔的"柏拉图主义的重建"(Restitution des Platonismus)的一种极为不同的说法,这一阐释我是同

情的，见 Rohs (1969), 34，这一切都与萨勒米金关于黑格尔的"一元论的柏拉图主义"的教科书说法形成对比，Sarlemijn (1971), 48。

25. Taylor (1975), 237.

26. 没有哪个"这时"能够被规定或被思考为这时；它直接地就是一个"那时"，[298]正如在《精神现象学》(PhG)意识所"经历"的辩证法中那样。这里的主张是，这样的赫拉克利特之流(Heraclitean flux)是一个概念的矛盾。

27. 正如我在早前的注释中提出的，也许可以预期，若没有清楚阐释"逻辑学"(Logic)中思想的自规定的客观性，这种"范畴的"研究进路就会经常从形式的表达模式滑入质料的表达模式，甚至会比黑格尔似乎所做的更为频繁，而且不作丝毫辩护。我认为，这样的情况事实上发生在 White (1983a), 37，和 Pinkard (1979), 214。后者在 Pinkard (1985) 中更为清楚地陈述了他的立场，但在我看来，他仍然认为黑格尔造成了那种混同/合并，许多评论者都很正确地担忧这种混同/合并。

28. 参见 Brockard (1970), 40ff.，以及霍斯特曼关于黑格尔的"弱一元论"的论述，Horstmann (1984), 102。这类论题(即，在何种意义上，黑格尔对各种概念如有限性的固有界限的批判的克服，也可以被说成是真的一种初步"展示"？)是托伊尼森对黑格尔如何运用映象(Schein)所做的极有价值的许多分析的核心。在托伊尼森的阐述中，看来出现这样的情况：批判和展示(Kritik and Darstellung)的"统一"，包含着批判的"展示"某个或其他概念的片面性和映象的不完整性，而从这样一种批判中浮现出的"真"就是交往自由模型的最后的真[参见 84 - 86，以及他对霍斯特曼和福尔达在这点上的批评的回应，Theunissen (1980), 50 - 58。虽然我不可能就在注释里公正对待托伊尼森的阐释，但我可以提纲挈领地指出，他所采取的路线使我们难以看出，他如何可以考虑黑格尔的意图，即"批判的展示"映象(Schein)的某些方面，把这作为指示它的真的一种途径，而不只是指向概念逻辑的"唯一"的真("the" truth of Notion Logic)]，参见霍斯特曼对于"批判"与"展示"的统一的两种意义的区分，载于 Fulda (1980), 18 - 22。

29. 在《百科全书逻辑学》(EL)中，这一讨论见于第 92 节的附释(Zusatz)，界限是在那里引入的；在《逻辑学》(SL)中，它出现在"规定、性状、界限"(Determination, Constitution, Limit)之后 (WL, I, 116 - 117; SL, 129)。

30. 与此相应的现象学环节，如果我们指的是有限性的规定如何会被意识

"经历"到,则它就会是一种限制,即在把一个事物规定为一个感性的这一个时,限定在感性的、直接把握的性质,感性的特性。这里的论题是,一个事物的直接的规定这一"概念",依据的假设是,"存在"是思想的一个直接对象。

31. 我要指出,严格来说,黑格尔想把某物及其性质的概念与一个具有"特性"的"事物"概念区分开来。就我的目的而言,性质与特性(qualities and properties)之间如此严格的区分并不重要。黑格尔本人在附释(Addition)中提出同样的要点,在那里他相当含糊地试图坚持这种区分。见 EL, 256 - 257; EnL, 182。

32. 参见黑格尔如何不同寻常地运用这种语言:毁灭、停止、开始和运动,即使它在讨论界限对于在实存上并不毁灭的对象,即几何对象的相关性的时候也是如此 (WL, I, 115 - 116; SL, 127 - 128);又见 Pinkard (1981)。

33. 参见盖耶尔的代表性评论,Guyer (1979), 97,以及 Sarlemijn (1971), 110 - 111。这样阐释该论题也会容许我们看出,黑格尔就"它者"的一般立场的"观念论"维度,这是一个争议颇多的论题,参见 Rickert (1911 - 1912),以及更为晚近的著作,Flach (1959)。这个论题可以通过回想柏拉图的巴门尼德批判、或者柏拉图把非存在(nonbeing)看作它在(otherness)的阐释来理解。[299] 差异也许可以得到解释,Y 也许可以是"非 X",而无须承担"非存在"(一种非 X),只要 X 和 Y 只是"不同"于彼此的。黑格尔那里的问题是,他是否在他的辩证逻辑中倒退到对一种非存在的断言。在我提出的阐释中,回答是"否",但黑格尔也摧毁了以一种柏拉图的或实在论的方式解释"它在"的可能性。什么在根本上(在概念上)是它者,这是"思想的自规定"的一个结果,参见 Theunissen (1978b), 248ff.;一种非常不同的观点则参见 Rosen (1974a)。他们之间的巨大差别源于,托伊尼森避免而罗森却拥抱思想的"自设立"这一费希特维度;又请参见 Rohs (1969) 对康德的形式与黑格尔的否定之间关系的透彻讨论。

34. "外在反思"(External reflection)是黑格尔自创的一个术语,要求单独的解释,参见第九章第二节。

35. 参见 EL, Zusatz to section 136:"某物自在的是它自身的它者。"(Etwas ist an sich das Andere seiner selbst)

36. 参见 Guyer (1979)。关于黑格尔与莱布尼兹之间关系的更为详尽的观点,参见贝拉瓦(Belaval, 1970, 1972, 1974)。贝拉瓦证明,第二卷的主要结构如何受康德的"纯粹理性的谬误推理"(Amphibolies)一章所规定,也受黑格尔对

康德的反思概念分析的异议所规定。他然后指出，黑格尔所做的批评，经过一个“否定之否定”的过程，似乎会使黑格尔返回到康德坚决予以批评的立场，即莱布尼兹的立场。他正确地指出(1970)，如果我们把黑格尔与莱布尼兹关于本质的立场同他们反对亚里士多德的共同立场相比较，我们就能看出他们的相似性，而如果我们把这两人都同康德相比较，我们就能看出他们的差异，见 558 页。但是，在全部这三篇论文中，贝拉瓦都接受了罗素的看法，后者认为这两人的特点在于承认一种“内在关系”的哲学，而在我看来，Horstmann (1984) 已经严重地质疑了这一立场。

37. “本质关系”在此不是说，诸对象由于是它者(being other)而是本质地相关的。它是说，任何这样的关系的本性都决定于它们的本质特性和那些特性所排斥或允许的关系，并由这些而得以可能。

38. 这一“纲领”陈述显然概括了黑格尔观念论最显著的一个主张。在黑格尔的早期阐述中经常发出的期票，现在开始变成一个具体的论题，他直接要论证，这就是第二卷中的“规定反思”论述。这一节虽然在《百科全书逻辑学》(EL)中被略去，但却是黑格尔的肯定的观念论论证(positive idealist argument)开始成与败的关键之点。

39. Horstmann (1984). 我也指出，当黑格尔把古典原子论解释为有限实存的绝对化的一个例子时，他指出，它们的原则是“思想，观念的实体，而不是如其直接地向我们呈现它们自身的事物”。这一“原则”因此就必须被认为是观念的(“并且还必须被认为是概念，理念，不管精神如何命名”)，正如(他接着说)具体存在的环节也是观念的，因为一切都“被扬弃”在这种普遍之中；或者，在我所提出的解读中，它们可以被规定地指定为这样的环节，仅当我们预设思想的自规定的活动(WL, I, 145; SL, 155)。

40. 应当指出，这是在黑格尔看来一个可能的体系建筑术崩溃的许多地方之一。一种“坏的”无限与一种“好的”无限之间的对立是一种荒唐的、非黑格尔式的对立，完全是知性(Verstand)的典型产物，[300]而对思考(Denken)却不成立。托伊尼森正确地指出，黑格尔应该是在探索各种理解首次出现的无限概念如何“超出它自身”而指向真的无限性的方式，见 Theunissen (1978)，第 2.2.2 节，尤其是 282ff.。

41. 对此过渡的清楚表述，参见 EL, 209-9; EnL, 145。

第九章 被反思的存在

1. 我对沃勒斯(Wallace)的翻译做了重要改动。(他这里的翻译比通常更不确切,问题严重。)

2. 我并不试图捍卫任何"逻辑学"(Logic)中的过渡是必然的主张。应该指出,存在逻辑的不充分性不能确立,不充分性(无规定性)这个问题本身要能得到掌握和解决,*仅当*反思的活动被预设了。而这要成立,又仅当某个大的选言推论(grand disjunctive syllogism)已经被假设为判断的规定对象的可能条件的"总体"(所以,大致说来,否认某个选言支/disjunctive,并不蕴涵某个其他选言支或某组其他选言支为真,这些无须智性直观就能知道。),参见 Seebohm (1974, 1976)。如此前指出的,这样一种过渡所能做的至多就只是推动引入这个话题,然后为它辩护,反对与之竞争的话题。

3. 依亨利希(Henrich)之见,从在存在逻辑中起作用的"直接"概念转到本质逻辑中所引入的概念,也就是从无中介(Vermittlungslosigkeit)转到自中介(Selbstvermittlung),这种转变是"辩证"进展的一个典型例子,它可以被理解为一种"意义转变",作为黑格尔意义改变理论的一部分,正是这些变化提供了在根本的概念变化(conceptual change)之内的某种连续性,参见 Henrich (1971c), 111, 115, 134(这里讨论与辩证法的关系),Section III, 136ff.,以及(1978c) 的版本,210ff., 309ff.。在该问题的这个版本中,亨利希必须处理如下论题:映象(Schein)的"直接性",最终是反思的自相关的直接性,是否代表直接性意义的一种改变或转变(shift / Verscheibung),或者,它是否构成这样一种改变,该改变消除了所有对直接性的指称,而选择一种不同的、后继的概念(被反思的存在)。在这里提出的阐释中,这就等于如下问题:黑格尔是否已经提供任何替代的实在论述,代替康德的和费希特的"强加"(imposition)和"自设立"(self - positing)的反思模型。在 Henrich (1978c) 的版本中,亨利希突出强调了他的"意义转变"阐释与观念论论题之间的联系,见 307。

参见托伊尼森(Theunissen, 1978b), 344 所给出的亨利希论述,以及托伊尼森自己对此"直接性"论题的不同说法。如所指出的,我的论述把映象/存在

(Schein / Sein)这一论题与观念论论题、因而也把它与“直接性/间接性”论题联系起来。托伊尼森早就指出(179),亨利希对反思逻辑的论述受一种后康德式的主观性理论所决定,但托伊尼森承认,他看不出“评论文献中的这种洞见本身如何以及以何种方式是可怕的”(wie und inwieweit diese Einsicht im Kommentar selber fruchtbar wird)。如果我的说法都是对的,那么它的确是一种极其有用的研究进路。

4. 粗略地说,黑格尔看来在此想起的事情,类似于亚里士多德的特殊性的直接性与莱布尼兹的“被反思的”个体性论述之间的差别,在前者,第一存在(primary ousia)就是这个(tode ti),在后者,单子是它们所是的特殊,从某个视角来看是作为它们的“表象”的一个结果,参见 Belaval (1970), 558; (1972), 438; (1974), 119ff.。

5. 虽然康德在表达他自己的规划时很急切地要避免学院式的术语,[301]但他并不反感把批判哲学及其独特的“形式”概念同“本质”问题联系起来,参见他1796年的论文,“论最近哲学中的一个最强音”(Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie),在该文中,他以他自己的方式把握经院派的“形式给予实在”(forma dat esse rei)公式,AA, vol. 8, 404,参见洛斯对黑格尔的“逻辑学”(Logic)中的形式因作为根据(cause foumalis as Grund)的讨论,Rohs (1969), 15;以及它在该概念与康德先天综合问题之间所建立的联系,参见39页,尤其是其中讨论黑格尔的否定问题与康德的联结(Verbindung)之间联系的部分。一般而言,洛斯试图主张,德国观念论不应被理解为一种“意识—形而上学”,在充分考虑后康德的形式的主观性之后,它应该是一种“形式的形而上学”。因此,他所使用的形而上学概念至少在我看来在批判的语境中是比较独树一帜的,参见他关于先验哲学的评论,44。

我这里的研究进路因此非常不同于托伊尼森的进路,Theunissen (1978b), 301 - 332,他的焦点显然还是在柏拉图—亚里士多德式的形而上学。[他把亚里士多德称为“一切反思哲学之父”(Mutter aller Reflexionsphilosophie),324。]这里的确有些地方明显与亚里士多德相关,尤其是讨论外在反思的那一节(见本章注释32),但是,黑格尔自己对映象(Schein)与主观性之间关系的评论,他对古希腊人缺乏一个完备发展的主观性意义的频繁指责,以及它在讨论外在反思时援引康德的做法,这一切都证明,黑格尔是在试图“从逻辑上”评价后笛卡尔哲学中的这种主观的转向。在一个注释中(335),托伊尼森承认在他的论述中

忽略了这点,而他似乎认为这也没什么大不了的。但是,他没有把费希特的维度整合到黑格尔的反思论述之中,在我看来这就是在设计黑格尔,让他面临托伊尼森对概念逻辑的肯定性(positivity)的攻击。

6. 映象只是本质自己的设立(Allein der Schein ist das eigene Setzen des Wesens)。Theunissen (1978b) 把黑格尔在本卷中所试图提出的一些相关主张做了有益的分离:存在是它的显现(being is its appearing);存在的真是本质(the truth of being is essence);本质是它自身在它自身的映现(essence is the showing of itself in itself);它自身在自身中的映现是反思(the showing of itself in itself is reflection),参见 301ff.。

7. 参见 Rosen (1974a), 109, 以及 Brockard (1970), 40ff.。

8. 贝拉瓦(Belaval)的著作已经证明,无论这一节的问题是什么,黑格尔也没有犯这个前批判的错误。在他讨论黑格尔和莱布尼兹在必然性和偶然性的模态问题上的差别时清楚地指出,黑格尔已经充分考虑并且接受,康德的统觉主体与莱布尼兹自表象的单子式的我之间的差别,参见 (1970), 558ff.,以及 (1974), 116ff. 和 135 - 136。贝拉瓦的立场要求他解释,如果黑格尔拒绝莱布尼兹的"智性主义",认为它不足以成为解决"差异"问题的根据,同时他又拒绝康德所依赖的纯粹直观形式学说,那么,形式与质料这一关键关系,或至少在"被反思的"层次上是同一与差异的关系,在黑格尔那里将是如何得到理解。就我所见而言,它在结尾归之黑格尔的那种立场,是以唯一单子来取代莱布尼兹的复多的多个单子,(1974), 136,而在处理由于莱布尼兹依赖上帝创造所导致的问题时,则放弃这个概念,代之以一种黑格尔式的创造,"存在从它自身无止尽的喷涌"("perpetuel jaillissement de l'Etre hors de lui", 1972), 438。我不理解后一学说,我已经试图提出,黑格尔不是一个形而上学一元论者,也不是一个内在关系理论家。

9. 参见 Allison (1983), 173 - 198;参见 Pippin (1986), 369 - 370,以及第二章第二节的讨论。[302]

10. 对此一形式规定最著名的依赖做法见于康德的"经验的类比"(Analogies of Experience),在那里,"按照一个规则"来建立"必要的联系"的论证必须运用"内感官的形式"学说。

11. 关于这节与费希特之间关系的更多讨论,见 Henrich (1978c), 210, 273, 307ff.。

12. 有关黑格尔的映象(Schein)讨论与德国观念论者拒绝康德的自在之物(Ding an sich)这两者之间的关系,参见 Rohs (1969), 60。

13. 这是黑格尔版本的康德式指责,说贝克莱与休谟,虽然是"观念论者",但却因接受对内感官内容的一种无中介的直接的意识("它们自身"),成为不能前后一致的实在论者。

14. 参见贝拉瓦的讨论,Belaval (1974), 119ff.。

15. 参见托伊尼森在试图追随黑格尔模棱两可地使用的映象(Schein)时所作出的区分, Theunissen (1978b), 337ff.。

16. 参见 Rohs (1969), 69。

17. 在黑格尔的语言中,所要讨论的主张,鉴于存在(Sein)的"否定"因而还有存在崩溃为映象(Schein),所以就包含着"否定之否定",因而还有以一种被扬弃的形式复辟直接性。用比较非黑格尔式的术语来说,所包含的东西就是,重构根据来主张,在经验中"直接给予"的东西,对一个对象的规定的经验来说是"直接地"不充足的,而之所以这样,就是因为经验的直接地"自扬弃的"性格,参见 Henrich (1971c), 108。

18. McTaggart (1910), 99.

19. 参见 Henrich (1971c), 106, 123; Rohs (1969), 46ff.。

20. 参见 Henrich (1978c), 210, 273; 307ff.。

21. Henrich (1971c), 126; (1978c), 291.

22. 设立反思始终是一种预设(presupposing),外在反思始终是一种强加(imposing),这就重新引发在本质逻辑中由新的"直接性"论题所首次引发的观念论问题,即反思的"自相关",参见 Henrich (1971c), 121,关于预设的逻辑,参见 122。论题又是在于,黑格尔这里开始作为"规定反思"讨论的东西,是否真的是代替费希特和康德观念论的第三种观念论,是否有可能存在这样的东西,比如一种自中介的直接性,或者,可能对象的一个规定,该规定不是某种先行给予的直接性的一个中介(综合,思想),还有康德的怀疑论残余,或者,一个已经消除直接性的任何理论作用的中介,参见它在根据(Grund)一节开头所想辩护的立场的浓缩阐述,WL, II, 64; SL, 445。一种被反思的直接性是"由本质而得到保存的存在,是本质由以中介它自身的反思的非存在"。我一直提出,与其说黑格尔想要给出"第三种观念论",不如说他想要一种方式摧毁一些假设,这些假设导致人们期望要有一个替代的观念论,而且思想的自规定的中介(本质)可

以被说成是、但却不会是映象(Schein,"直接地"存有者),而不必出现一种公然的(标准的)矛盾。"逻辑学"(Logic)余下部分的主要任务就是,系统表达思想对它自身的这种不同的自意识,参见 Rohs (1969), 64 – 66。这样一个任务仅仅部分地实现了,我在下一章中将会试图指出这点。这个论题的一个不同版本也可见于亨利希的论述,参见 Henrich (1971c), 129; (1978c), 242ff.。

23. 这是亨利希对黑格尔的基本批评的一个方面。参见 Henrich (1971c), 152ff., 155。在这里,他也提出一个观点,与本章注释 24 所引发的论题相关。用他的术语来说,这个论题就是,"逻辑学"(Logic)中的一个个别主题(Thema)与它的表达中介(Explicationsmittel)之间的差异,以及它们之间的潜在紧张,[303]参见 Henrich (1971c), 152 – 153。对亨利希来说,在这篇论文的这个早期版本中,这种紧张反映出黑格尔"逻辑学"(Logic)中的一个更大紧张,亨利希把它解读为是介于一个意义理论(Bedeutungstheorie)和一种实体的、形而上学的观念论(一种本体论/Ontologie)"之间"(in between)。在(1978c)中,他的反思问题阐述的争议色彩减弱,也与我们这里自始至终采取的研究进路更为相容,参见 205 – 207 以及在他的论文(1982a)中所提出的类似观点。

24. 让我们以一种与托伊尼森的论述(Theunissen, 1978b) 相关的方式来提出这一点:"逻辑学"(Logic)结构的这种解读方式,提供一个不同的答案,回答托伊尼森关于映象与真(Schein und Wahrheit)、批判与展示(Kritik und Darstellung)以及它们的统一等问题。按此解读,各种范畴规定的映象本性的来源,在于对思想自身自规定的目的性的一种不充分的自意识,也就是,试图实在论地或"肯定地"理解这样的范畴,要么把它们看作形而上学的谓词,要么把它们看作一个"被设立的"和"被给予的"先验主体所具有的判断功能。因此,展示与批判(Darstellung und Kritik)包含着对这些"思想规定"的一种*思辨的—观念论的阐释*,因而就是"批判的"显示它们的地位以及关于它的起源的一种自意识越来越多的论述。这也许会避免托伊尼森对第三卷的许多批评(我也希望指明,它也会提供一种方式来考虑该卷的更多内容,比托伊尼森所能做的更多),但是,它也引入同样困难的问题。一言以蔽之,它似乎让黑格尔认同如下观点:思想最后的自理解意味着,认识到思想的自误解的必然性,认识到思想的"自由的"自规定,除非是以有限因而"肯定的"形式,否则就不可能。这一超乎寻常的结果,以各种方式同后来如马克思关于一般异化和资本主义的"必然性"的主张相联系,我将在下一章讨论这个问题,当然是在我知道如何讨论它的范围之内。

[这个论题类似福尔达在他对托伊尼森的批评中所引发的问题,当时他区分了思想规定自身的逻辑层面与它们得以表现的方式,参见(1980), 25ff.,在我看来,这个问题托伊尼森把它错看为一个"胡塞尔式的"论题(58ff.)。]

25. 参见洛斯的评论,Rohs (1969), 36-37。

26. 参见贝拉瓦就黑格尔的同一与差别论述同莱布尼兹在《单子论》(Monadology)第8节和第9节中的论述之间的相似与差异所做的总结讨论,Belaval (1972), 436-440。

27. 参见 Pippin (1978)。

28. 即使这个说法需要更多的展开,我们也可明显看到,它在一开始是多么晦涩。洛斯对黑格尔所关切的这种关系提出一个有用的初步例证:在解释黑格尔所谓"它在"只有作为被扬弃的它在才真的是它者的主张所指的意思时,他提出,我们可以考虑一个人类"它者"的例子,他要能真的是外来的(*fremd*)、陌生的、与我不同的,仅当我已经对他有所认识 (1969), 82。

29. 关于相对性问题的一个有益概述,以及回应第一卷的末尾和从质到质的"游荡"(roving about)问题(在此称为"一个无目的的游荡"/ein endloses Herumtreiben)的概述,见 SL, 465-466; WL, II, 86-88。类似的讨论,在某些方面更为清楚、表达也更为非正式的讨论,见 EL, 180; EnL, 255。

30. 参见第四章第四节的讨论。如那里指出的,这是我们从到此为止发展的"观念论的"(即反实在论的)逻辑观中所预期的东西。或者,当黑格尔似乎在说他放弃同一与矛盾的"反思的"原则时,[304]我就把他阐释为是指他拒绝概念的规定的排中律(the principle of bivalence)。

31. Rohs (1969), 79.

32. 黑格尔的一些评论显然促发对这种活动概念的一种形而上学的、亚里士多德式解读,即把它看作实现(energeia)。但这是因为,黑格尔对亚里士多德的实现(energeia)已经有一种完全独特的、费希特式的阐释。参见他的一些评论,这些评论把亚里士多德那里的有生命原则(the principle of Lebendigkeit)诠释为主观性原则(the principles of Subjektivität),而"能"(energie)就是"具体的主观性、客观之可能性"(konkreter Subjektivität, Möglichkeit des Objektive, JA, 19, 319ff.),参见洛斯的讨论,Rohs (1969), 28-29,以及他对黑格尔和亚里士多德在本质问题上的比较,73ff.。

33. Rohs (1969), 26-37.

34. 因此，在后来的根据讨论中，许多地方都重复原来的设立反思与外在反思问题，黑格尔的例子继续表明，根据问题仍然是概念的，在一个高层次的抽象上是概念的。一个很好的例子是在他对"实在"根据的描述中，在那里他讨论把自然称为一切事物的"根据"所指的意思；也就是说，他引入一种充分发展的自然主义版本所意在提供的是什么类型的解释这个论题。他再次主张，这样的主张始终是不完整的；它们依赖自然的规定的理解取得进展，而这种理解本身就源于一种具体的考察，后者则已经为一种预设的自然主义版本所渗透，参见WL, II, 85ff.; SL, 464ff.。

35. 这里的逻辑问题显然让人想到黑格尔在《精神现象学》(PhG)"颠倒的世界"一节对类似论题的现象学讨论，参见第六章第三节。

第十章 黑格尔的理念

1. 黑格尔的概念论述因此就是他的主观性理论的最终逻辑版本，其中主观性被理解为自意识的思想，或反思。既然黑格尔认为他已经指出，这类反思活动的任何根据都在于形而上学的实体(不管是物质实体还是非物质实体)，或是在于"直接性"(不管是对直接性形式的一种谢林式的自直观，还是对这些形式的一种康德式的表象)，所以，反思的核心逻辑问题，预定在第三卷中要加以解决的这个问题，其实就是主张，任何这种可能反思活动的规定的环节(概念)，都可以从考虑关于规定对象的这样一种自意识判断的必要条件来重构。在"存在逻辑"和"本质逻辑"中各种这样的可能概念的不充足性也就因此引入本卷的问题：论述这种重构的目的性，或黑格尔说可能的概念在绝对理念中"实现"也许指的意思，并最后论述达到这个目的所包含的东西，绝对反思所指的东西，参见杜辛的有益论述，Düsing (1986), 22－25。关于第三卷的问题以及黑格尔一般规划的一个更一般陈述，可见于 Rosen (1974a)。参见 233，尤其是 239："理念是形成'实在'(things/res)的活动，不管它是主观的还是客观的理念，因而它就是我们日常所称的'实在世界'(real world /realitas)的现实(actuality/energeia)"，这种对黑格尔立场的正确阐述的问题在于，按照观念论传统它所指的意思是什么，它如何能够与这个文本的细节联系起来。

2. 萨勒米金因此正确地指出,“黑格尔的全部辩证法都是目的论的”, Sarlemijn (1971), 153,但是,黑格尔所给出的目的论解释,按我的主张,是从逻辑上重构的;[305]目的就是对于一个人的认识主张的条件的一种充分的自意识(绝对反思);因此,在萨勒米金的书中发挥如此重要的形而上学作用的辩证的“有限的否定”,其实就是批判地拒绝经验性的直接性或形而上学的肯定性的可能性,而不是以有限的特殊“消逝”为绝对的主体,见本章注释 26。

3. 关于有人也许把这样一种观点归于黑格尔的理由,以及对此观点的哲学后果的反驳,见贝克尔(Becker, 1969)。

4. 亨利希在 Henrich (1982a)这篇论文中简要概括了任何“逻辑学”(Logic)解读所必须面对的基本困难。特别参见它在 162 页的评论,在这里他区分了两种理解,一种是把黑格尔的理论理解为绝对过程的一种显示(an Indikation des absoluten Prozesses,我称之为形而上学的解读),一种是把它理解为这一过程的建构(the Konstruktion of this Prozess,我把这看作一种观念论的解读)。亨利希认为,后一研究进路否定了黑格尔的自理解(Hegels Selbstverständnis),尤其是他对真和思想的传统理解的一元论挑战,但是,我已经试图指出,对黑格尔的“一元一逻辑”的观念论解读,可以更为公正地处理各种各样的文本。(亨利希的这篇论文是他关于黑格尔理论哲学的主要研究结果的最佳概述。)

5. 参见 Henrich (1971c), 98; Rohs (1969), 72。

6. 我指出,对黑格尔理论的这种观点,没有什么地方会让他认可,那种认为特殊性本身在某种程度上由概念所规定的主张。按这种观点,只有一些概念(concepts)才是黑格尔真正意义上的概念(Notions),它们使特殊的规定性成为可能,就是说它们使特殊的概念的规定性成为可能。这样的普遍之成为“具体的”普遍,不是通过规定它们所有的例证,不管那会是什么意思,而是通过被正确理解为,特殊性的任何经验性规定中所必需的、所预设的东西。对第三卷中的概念—个体关系的一个富有价值的讨论,可见 Pinkard (1979),这一讨论指明,黑格尔与传统的主谓词逻辑在这一论题上所存在的差别,如何使得把一种传统的(个体作为概念束)观念论归之黑格尔的看法成为高度不合理的,特别参见 222 - 223。

7. 如我前后经常指出的,黑格尔思辨逻辑工作的核心,是他对“思想的自规定”的可能性的论述,这个论题他最常把它作为“否定”问题或“思想的否定性”问题来讨论。我已经提出,我们对此论题的理解,是把它作为一种“完全客

观的"("绝对的")概念框架的观念重构的一部分,无须依赖大多数反实在论的工具主义或实用主义策略,也无须康德所运用的纯粹直观。在这个规划之内,我将在本章第四节中试图指出,黑格尔把思想"对它自身的否定关系"(它的辩证的自否定和自保存)理解为,这些思想规定的观念地位的一种虽不充分、但在重构过程中逐渐充分地"显示"的一个结果。这将会是对黑格尔理论的一种相对来说最简单的解读,也将会包括,否认在黑格尔的"逻辑学"(Logic)中存在有一个统一的辩证对立理论。(特别参见 253 页和注释 26。)

这样一种规划,应该与托伊尼森的规划(Theunissen, 1978b)再做一次比较,托伊尼森的确试图重构一种雄心更大的一切辩证对立的理论,这种理论处处都立足于在肯定性的映象与否定者的真(Schein der Positivität und die Wahrheit des Negativen)之间的对立,因而也立足于在批判和展示(Kritik und Darstellung)之间的对立。如早前指出的,托伊尼森想把黑格尔的主要成就界定为批判形而上学。[306]我已经提出,黑格尔反对经验论、各种版本的自然主义以及传统形而上学的后康德式策略,应该全都放在一起理解,理解为是基于思想的"自律"的一种观念论理论。这个差异就导致不同的否定论述[源于"思想的自理解"论题,而不是交往自由的一种密码式的政治理论(chiffrierte politische Theorie of communicative freedom)],参见 154ff.。托伊尼森也认识到我所强调的维度——参见他关于否定性作为活动性(Negativität as Tätigkeit)的评论,173ff.,但因为没有观念论历史的语境,所以他没能运用这一维度。并且由于没有这个语境,要成功做出他的重构,他就被迫把第三卷的主要文本解释为依赖黑格尔的"形而上学的"上帝学说,参见 177ff.;又请参见洛斯对第三卷以及传统基督教的上帝观念的讨论,Rohs (1969), 31ff.。

8. 参见罗森为黑格尔所做的辩护,Rosen(1974a), 236,使其免于谢林式的和克尔凯廓尔式的指责,说他试图从概念中"演绎"出生命,也参见罗森关于生命作为目的性的因而是自意识的生存的论述。

9. 参见 Wohlfart (1981), 257 - 349 的论述;Lakebrink (1968), 382 - 524;以及 Trendelenburg (1964), 1 - 155。

10. 如他已经在整个《精神现象学》(PhG)中所做的那样,黑格尔又在此清楚说明他关于特定性与具体性(specificity and concreteness)的独特理解。一个感官的特殊是抽象普遍性的一个例子,一个单纯的这一个,我们越是能够理解它的概念性,并从"概念的发展的普遍性"来理解,它就越是具体。参见平卡德

关于黑格尔的立场与遭到弗雷格令人信服的批评的标准谓词理论之间差别的评论，Pinkard (1979), 222ff.。

11. 这样强调判断的核心地位，以及黑格尔不同寻常地贬低“命题”的重要性，这两点使我们更难理解，黑格尔在其他地方[在《精神现象学》(PhG)的序言中]所称的“思辨命题”(speculative proposition)。对此论题的充分阐释将必须解释，黑格尔如何把一个命题(Satz)理解为，作为在一个判断中所断定的思辨同一的“内容”来起作用。虽然这显然会是很复杂的，但这里讨论的这段已经表明，以为黑格尔的论述可以被视为某种先验的语言理论以及理解一个命题(Satz)的条件，如在托伊尼森的论述中那样，Theunissen (1978b)，这都是误导性的。我们最多只能以类推的方式说，黑格尔关切一些条件，但不是一个命题之是一个命题(a Satz being a Satz)的条件，而是一个命题之被断定为一个认识主张(a Satz being *asserted* as a cognitive claim)的条件，他关切的是判断行动中语言使用的条件。沃尔法特的研究，Wohlfart (1981)，集中考察“思辨者的语言表象”这一特定问题，是对此争议的一项有益的指引研究。

12. 对“概念的真”(Notional truth)的本性和概念的概念性(Notional conceptuality)的标尺的罕见延伸讨论之一，可见《百科全书逻辑学》(EL)第24节的评论(Remark)。但是，这是一次隐喻色彩浓厚而且有失平衡的讨论。

13. Theunissen (1978a)，在这点上，就如在其他地方一样，深受卡恩(Kahn)关于古希腊动词“是”(to be)的研究工作影响，所以极为强调这一柏拉图式的要素。

14. 极粗略地说，黑格尔的大推论是：在真中所存有的一个认识判断的可能对象，可以是这样一个可能的对象，仅当它是可以按照存在和本质的相关逻辑的规定而相区分的。存在与本质的规定本身要是可能的，仅当它们是概念的自规定的结果。因此，所存有的一个判断的可能对象，本身就是这种自规定的一个(概念的)结果。[307]黑格尔关于推论联系的思辨解读的标志，见他的评论，“推论的普通观点”(The Common View of the Syllogism)，WL, II, 328; SL, 681；他对“选言推论”(disjunctive syllogism)的论述，WL, II, 349; SL, 701；他后来在“绝对理念”(Absolute Idea)一节中的评论，WL, II, 487ff.; SL, 827ff.。杜辛的论文也是有帮助的，Düsing (1986), 15－38。

15. 近期解说黑格尔的体系妄言的最重要研究是霍斯勒的两卷本著作，Hösle (1987)。

16. CJ, 218 - 231; AA, vol. 5, 372 - 384.

17. CJ, 233; AA, vol. 5, 376.

18. Rosen (1974a) 已就黑格尔的绝对知识概念发起一项令人信服的攻击，他集中考察智性直观问题和黑格尔怎样拒绝这个学说。见 266ff.。我这里提出的问题是，第三卷的文本是否就表明，黑格尔想要绝对知识被理解为这样的东西，比如，整体的“绝对的形成过程的环节的回忆的掌握”，或者，他的论述是否是元逻辑的，如此关注于确立存在有这样一个形成过程的论题，以致“直观批评”都不能被说成是与黑格尔的最终解决相关的。这样看待这一论题，在一定意义上就把罗森所提出的问题重新定位在“体系的”论题上，即概念的规定同各门特定的自然和精神科学之间的关系。在那里，“看出”“方法”与整体的环节之间的关系的问题，是一个虽然严重但却并不一定致命的问题，这是我下文将要主张的。

19. 这里强调的过程和自规定，也是在黑格尔最初关于“直接的”观念即生命的讨论中所强调的东西。在这里的所谓生命，正如在《精神现象学》(PhG)一样，黑格尔是指自意识的、合目的的生命，不过在这里他关切的是合目的性概念而不是生命为自满足而努力的经验。在他的整个论述中，他特别强调“生命过程”，也就是，这样的自定向的潜在概念性怎样“行进”到一种更大的明确性、因而还有更大的现实性。任何自定向的存在，由于只是继续和传播他的生命，所以自意识地把他自己的生命作为一个目的。因此他就是按照某种生命概念在行动，这一事实马上揭示出，“生命”依赖对生命的某种知识、它的真目的、以及达到它的手段。或者，它揭示了，“认识的理念”和认识的合目的性，或者，一切合目的的探索都依赖“善的理念”。

20. 而这之所以仍然比所表述的要复杂，是因为黑格尔还将主张，规定一个概念是否就是一个可能的概念的任何先天努力，一种将揭示该概念在另一个概念中完成自己的努力，本身就是一种延伸或进展，而这又只是因为概念性最初的自规定本性没有得到充分的理解，因为某个概念是以一种固定的、误导性的分离方式被考虑的，而这种方式必然是一切反思活动的特征。这就使把握分析/综合的图式进一步复杂起来。关于黑格尔的“分析的分析”，参见 Rosen (1974a), 244 - 248，尤其是 247 页关于分析与综合之间关系的评论。

21. 这都是在讨论第二卷时所引起的某个论题的一种“逻辑表述”版本，这个论题就是：黑格尔的思辨同一陈述是“先验本质”主张，它们“包含非同一”，在

这一卷中就等于说它们“是综合的”，参见贝拉瓦对同一与综合性的讨论，Belaval (1970), 571ff.。

22. 在近期一篇深受哈特曼[以及汉斯·瓦格纳(Hans Wagner)]的范畴—理论研究进路影响的论文中，[308]Bole (1987) 也区分了，在黑格尔的“反思的本质性”论述中所产生的矛盾问题与关系到黑格尔思辨体系的矛盾问题(作为“规定的否定”)。尤其参见它在526和527页富有说服力的论述，这个论述说明，为什么黑格尔在前面一些段落中没有“拥抱”或高举矛盾。关于后一论题，我认为，他对“逻辑学”(Logic)的一种“内概念的”解读版本，与哈特曼的规划存在同样的问题，见第八章注释7。

23. 参见 Lakebrink (1968), 1-39, 490-524。

24. 参见平卡德的论述，Pinkard (1979)，他认为，“逻辑学”(Logic)是关于日常概念对立的一种系统的“重新描述”，这些对立都会导向某种相容论的立场。如在其他关于这类受哈特曼启发的立场的评论中所指出的，这种规划要求更多地论述一般概念性与“自律的”概念(conceptuality in general and “autonomous” Notions)之间的差别，更透彻地整合黑格尔的思想理论的费希特要素，尤其是处理“存在的概念性”主张所直接引发的先验怀疑论论题，之后，这样一种有前途的重构提议才能从它的程序化的意向表示出发而运动起来。

25. 类似的批评，参见 Henrich [1971c, 1978c，基本上，他是说，“逻辑学”(Logic)对绝对反思的辩护预设了它所力图要去证明的东西]，以及 Rosen (1974a), 273。

26. 我可以这样表达辩证法的这个要点，因为我同意泰勒的一篇富于洞见的论文，Taylor (1986)。他也拒绝任何关于一种“实在、自然本身以及人类生活的辩证科学”观念(如在受恩格斯影响的马克思主义中那样)，但他主张我们不能摆脱一种辩证的解释观念。对他来说，这样一种解释的关键在于，它说明某些逻辑规定在一种以目的为导向的个体和社会的活动的论述中是不可或缺的，尤其作为自否定一种形式的矛盾是不可或缺的。有了这样的活动，我们就不能只是提供“外在的”解释来说明所涉的身体运动；理解什么是活动，这在本质上就意味着要考虑行为者(或群体)的自理解，如果你愿意也可以说是它的“自构想”，参见146-147。活动是它所是的，用这里使用的语言来说，只有在它如此被“认作”时才是。并且在这样的情景下，有一点就显然是可能的，即行为者已经表述出矛盾的目标或目标—手段的关系，而除非我们考虑这样的自否定，否

则我们不能理解或解释他的行为。

正如我一直、尤其在这个范畴中所试图指出的，我认为，这个一般论点，不仅对以目标为导向的行为成立，而且也对认识（Erkennen）的目的论“实践”成立。实践方面的论题也不是一种“泛逻辑论”，把概念冲突归之于实在，而是包含着自否定，这些自否定是达到“概念的规定”、达到概念的充分自意识的表达的努力所包含的。虽然我也拒绝认为有一门辩证的科学，能够提供一个普遍的解释说明这种自否定的或许必然的解决方法，但是，对黑格尔在此论题上的评论，大都可归结为他或任何人对这样的自否定的一般“起源”或理由所必须给出的论述（如果有这样一个论述的话）。马克思主义对此一起源的类似论述（假定人有更有效的生产的冲动，因而也有扬弃或规定地解决这类矛盾的冲动），也许依赖一种简单化的心理学（参见 151），但是，我希望我已经指出，在黑格尔那里，这样一种在自意识状态中的起源，以及它以各种方式发生的背离，不是这样简单化的。如泰勒所提出的，这仍然意味着，我们不能对此一目的有一个完全的图景，文本（Text）的任何自否定部分，其意义都依赖一个整体，或者，我们从未有过完全的文本（152），但是，我所引用的、来自第三卷的这些段落表明，[309]黑格尔对这一点是多么敏感；他所描述的目的，他认为为提出他极端抽象的要点所需的一切东西，用现在的术语来说，是“文本性”，而不是文本本身。

27. 对黑格尔循环性概念的发展和意义的一项透彻研究，见罗克摩尔近期的著作，Rockmore (1986)。罗克摩尔在结尾处（157 - 158）对黑格尔的指责，正与黑格尔本人在“信念与知识”（Belief and Knowledge）中对当时德国哲学所提出的指责相同，但我认为，这是由于罗克摩尔回避了《精神现象学》（PhG）的论证，而倾向于详细论述这样一些事情，比如黑格尔早期对莱因霍特的批评和他的《百科全书》（*Encyclopedia*）。

28. 参见金默勒关于黑格尔的“思想思想自身”观点的“封闭性”指责，Kimmerle (1970), 35 - 38, 135 - 154, 292 - 295。鉴于他归之于黑格尔的极端立场，这个问题是金默勒论述中的一个严重问题，而我认为，这一立场不能得到《逻辑学》（SL）的支持。

29. 科尔布（Kolb, 1986）近来提议对“逻辑学”（Logic）做一种“先验的”解读，也就黑格尔的“现代性范畴”的论述与后韦伯的“现代性问题”的相关性提出一些有价值的建议。但是，科尔布主要关切的是，黑格尔—海德格尔在现代性论题上的对比（而不是黑格尔文本的学术重构），因此他只是提出一些结论，讨

论“逻辑学”(Logic)是什么,不是什么,而没有太多注意细节或替代观点。虽然科尔布的研究进路有很大的价值,但我不确定,黑格尔会对“克服现代的形式主义”有用,除非他关于自意识作为行为以及思想的一个条件的论述的充分维度,和他关于这种自意识的行为的固有的理性的目的论主张,可以得到我们的考虑。

参考文献

[**译者说明**:原书列出作者姓氏但未完整列出名字。为方便读者查考,在此尽我所知略为补充。]

Adorno, Theodor W.(1963). *Drei Studien zu Hegel*. Frankfurt, Suhrkamp.

Albrecht, E.(1986)."Zu Fragen der methodologischen Funktion der Dialektik," in Henrich (1986), 154 - 163.

Allison, Henry E.(1983). *Kant's Transcendental Idealism: An Interpretation and Defense*. New Haven, Conn., Yale University Press.

(1986). "Reflections on the B - Deduction," *The Southern Journal of Philosophy*, XXV, 1 - 15.

Ameriks, Karl (1983). "Kant and Guyer on Apperception," *Archiv für die Geschichte der Philosophie*, 65, 174 - 186.

(1985). "Hegel's Critique of Kant's Theoretical Philosophy," *Philosophy and Phenomenological Research*, XLVI, 1 - 35.

(forthcoming). "Reinhold and the Short Argument to Idealism," *Proceedings of the Sixth International Kant Congress*.

Aquila, Richard E. (1985). "Predication and Hegel's Metaphysics," in Inwood (1985), 67 - 84.

(1987). "Self - Consciousness, Self - Determination and Imagination in Kant," *Topoi*, 6, 63 - 77.

Aschenberg, Reinhold. (1976). "Der Wahrheitsbegriff in Hegels 'Phänomenologie des Geistes'," in Hartmann (1976a). 211 - 304.

Baillie, J.B. (1984). *The Origin and Significance of Hegel's Logic*. New York, Garlan.

Beck, Lewis White., ed. (1972). *Proceedings of the Third International Kant Congress*. Dordrecht, Reidel.

Becker, Werner (1969). *Hegels Begriff der Dialektik und das Prinzip des Idealismus. Stuttgart, Kohlhammer.*

(1970). *Hegels Phänomenologie des Geistes. Eine Interpretation.* Stuttgart, Kohlhammer.

Belaval, Yvon. (1970). "La Doctrine de l'essence chez Hegel et chez Leibniz, I," *Archives de Philosophie*, 33, 579 - 604.

(1972). "La Doctrine de l'essence chez Hegel et chez Leibniz, II," *Kant-Studien*, 63, 436 - 462.

(1964). "La Doctrine de l'essence chez Hegel et chez Leibniz, III," *Studi Internazionali di Filosofia*, 108, 115 - 138.

(1978). "L'essence de la force dans la logique de Hegel," in Henrich (1978a), 329 - 339.

Bernstein, J. M. (1984a). "From Self - Consciousness to Community: Act and Recognition in the Master - Slave Relationship," in Pelczynski (1984), 14 - 39.

(1984b). *The Philosophy of the Novel: Lukacs, Marxism and the Dialectics of Form*. Minneapolis, University of Minnesota Press.

Beyer, W. R., ed. (1982). *Die Logik des Wissens und das Problem der Erziehung*. Hamburg, Felix Meiner.

Bird, Graham (1987). "Hegel's Account of Kant's Epistemology in the Lectures on the History of Philosophy," in Priest (1987), 65 - 76.

Bole, T. (1974). "The Dialectic of Hegel's Logic as the Logic of Ontology," *Hegel - Jahrbuch*, 144 - 151.

(with J.M. Stevens) (1985). "Why Hegel at All?" *Philosophical Topics*, 13, 113 - 122.

(1987). "Contradiction in Hegel's Science of Logic," Review of Metaphysics, 40, 515 - 534.

Bonsiepen, W. (1977). "Phänomenologie des Geistes," in Pöggeler (1977), 59 - 74.

Breazeale, Daniel (1981). "Fichte's Aenesidemus Review and the Transformation of German Idealism," *Review of Metaphysics*, 34, 545 - 568.

Brockard, Hans (1970). *Subjekt. Versuch zur Ontologie bei Hegel.* Munich, Pustet.

Bubner, Rüdiger (1974a). *Dialektik und Wissenschaft.* Frankfurt, Suhrkamp.

(1974b). "Dialektische Elemente einer Forschungslogik," in Bubner (1974a), 129 - 174.

(1974c). "Problemgeschichte und systematischer Sinn der 'Phänomenologie' Hegels," in Bubner (1974a), 9 - 43.

(1976). "Strukturprobleme dialektischer Logik," in Guzzoni et al. (1976), 36 - 52.

Buchdahl, Gerd (1984). "Conceptual Analysis and Scientific Theory in Hegel's Philosophy of Nature (with Special Reference to Hegel's Optics)," in Cohen and Wartofsky (1984), 13 - 36.

(1985). "Hegel's Philosophy of Nature and the Structure of Science," in Inwood (1985), 110 - 136.

Burbidge, John W. (1981). *On Hegel's Logic. Fragments of a Commentary.* Atlantic Highlands, N.J., Humanities Press.

Butler, Judith P. (1987). *Subjects of Desire: Hegelian Reflections in Twentieth Century France.* New York, Columbia University Press.

Butts, Robert E., ed. (1986). *Kant's Philosophy of Physical Science.* Dordrecht, Reidel.

Claesges, Ulrich (1974). *Geschichte des Selbstbewusstseins. Der Ursprung des spekulativen Problems in Fichtes Wissenschaftslehre von 1794 - 1795.* The Hague, Nijhoff.

(1981). *Darstellung des erscheinenden Wissens. Systematische Einleitung in Hegels Phänomenologie des Geistes.* Bonn, Bouvier.

Cohen, Robert S. and Wartofsky, Marx W., eds. (1984). *Hegel and the Sciences.* Dordrecht, Reidel.

Cramer, Konrad (1974). "Erlebnis: These zu Hegels Theorie des Selbstbewusstseins mit Rucksicht auf die Aporien eines Grundbegriffs nachhegelscher Philosophie," *Hegel - Studien*, Beiheft 11, 537 - 603.

(1976). "Bemerkungen zu Hegels Begriff vom Bewusstsein," in Guzzoni et al.

(1976), 75 - 100.

(1979). "Bewusstsein und Selbstbewusstsein," in Henrich (1979), 215 - 226.

(1983). "Kant oder Hegel - Entwurf einer Alternative," in Henrich (1983), 140 - 148.

Deleuze, Gilles (1962). *Nietzsche et la Philosophie*. Paris, P.U.F.

Derrida, Jacques. (1978A). "From Restricted to General Economy: A Hegelianism without Reserve," in Derrida (1978c), 251 - 277.

(1978b). "Speech and Writing According to Hegel," *Man and World*, 11,107 - 130.

(1978c). *Writing and Difference*, trans. A. Bass. Chicago, University of Chicago Press.

(1982a). *Margins of Philosophy*, trans. A. Bass. Chicago, University of Chicago Press.

(1982b). "The Pit and the Pyramid: An Introduction to Hegel's Semiology," in Derrida (1982a).

Dove, K.R. (1971). "Hegel's Phenomenological Method," in Steinkraus (1971), 34 - 56.

Düsing, Klaus. (1969). "Spekulation und Reflexion. Zur Zusammenarbeit Schellings und Hegels in Jena," *Hegel - Studien*, V, 95 - 128.

(1976). *Das Problem der Subjektivität in Hegels Logik*. Bonn, Bouvier.

(1979). "Hegels Begriff der Subjektivit? t in der Logik und in der Philosophie des subjektiven Geistes," in Henrich (1979), 201 - 214.

(1983). "Constitution and Structure of Self - Identity: Kant's Theory of Apperception and Hegel's Criticism," *Midwest Studies*, VIII, 409 - 431.

(1986). "Syllogistik und Dialektik in Hegels speculative Logik," in Henrich (1986), 15 - 38.

Engelhardt, Paulus, ed. (1963). *Sein und Ethos. Untersuchungen zur Grundlegung der Ethik*. Mainz, Matthias - Grünewald.

Fackenhein, Emil L. (1967). *The Religious Dimension in Hegel's Thought*. Chicago, University of Chicago Press.

Fahrenbach, Helmut, ed. (1973). *Wirklichkeit und Reflexion*. Pfullingen,

Neske.

Findlay, John N. (1958). *Hegel: A Re-examination*. London, George Allen & Unwin.

(1974). "Reflexive Asymmetry: Hegel's Most Fundamental Methodological Ruse," in Weiss (1974), 154-173.

(1976). "The Contemporary Relevance of Hegel," in MacIntyre (1976), 1-20.

(1979). "Hegel's Conception of Subjectivity," in Henrich (1979), 13-26.

Flach, Werner (1969). *Negation und Andersheit*. Munich, E. Reinhardt.

(1964). "Negels dialektische Methode," *Hegel-Studien*, Beiheft 1, 1964.

Flay, Joseph C., (1984). *Hegel's Quest for Certainty*. Albany, SUNY Press.

Fleischmann, Eugène Jacob (1965). "Hegels Umgestaltung der kantischen Logik," *Hegel-Studien*, Beiheft 3, 181-208.

Fulda, Hans Fr. (1965). *Das Problem einer Einleitung in Hegels Wissenschaft der Logik*. Frankfurt, Klostermann.

(1966). "Zur Logik der Phänomenologie des Geistes von 1807," in Gadamer (1966), 75-101.

(1968). *Das Recht der Philosophie in Hegels Philosophie des Rechts*. Frankfurt, Klostermann.

(1978a). "Hegels Dialektik als Begriffsbewegung und Darstellungsweise," in Horstmann (1978), 124-175.

(1978b). "Unzulängliche Bemerkungen zur Dialektik," in Horstmann (1978), 33-69.

(with R.-P. Horstmann and M. Theunissen) (1980). *Kritische Darstellung der Metaphysik. Ein Diskussion der Hegels Logik*. Frankfurt, Suhrkamp.

(1986). "Dialektik in Konfrontation mit Hegel," in Henrich (1986), 328-349.

(1973). *Materialen zu Hegels "Phänomenologie des Geistes."* Frankfurt, Suhrkamp.

Gadamer, H.-G., ed. (1966). *Beiträge zur Deutung der Phänomenologie des Geistes*. Hegel-Studien, Beiheft 3.

(1976a). *Hegel's Dialectic. Five Hermeneutical Studies*, trans. Christopher Smith. New Haven, Conn., Yale University Press.

(1976b). "Hegel's Dialectic of Self - Consciousness," in Gadamer (1976a), 54 - 74.

(1976c). "Hegel's 'Inverted World'," in Gadamer (1976a), 35 - 53.

(1976d). "The Idea of Hegel's Logic," in Gadamer (1976a), 75 - 99.

Girndt, Helmut (1965). *Die Differenz des Fichteschen und Heglschen Systems in der Hegeleschen "Differenzschrift."* Bonn, Bouvier.

Görland, Ingtraud (1966). *Die Kant Kritik des jungen Hegel*. Frankfurt, Klostermann.

Guyer, Paul (1979). "Hegel, Leibniz and the Contradiction in the Finite," *Philosophy and Phenomenological Research*, 40, 75 - 98.

(1980). "Kant on Apperception and a Priori Synthesis," *American Philosophical Quarterly*, 17, 205 - 212.

(1986). "Dialektik als Methodologie: Antwort auf. E. Albrecht," in Henrich (1986), 164 - 177.

Guzzoni, Ute, Rang, Bernhard, and Siep, Ludwig (1976). *Der Idealismus und seine Gegenwart*. Hamburg: Felix Meiner.

Habermas, Jürgen (1971). *Knowledge and Human Interests*, trans. J. Shapiro. Boston, Beacon Press.

(1973a). *Theory and Practice*, trans. John Viertel. Boston, Beacon Press.

(1973b). "Labor and Interaction: Remarks on Hegel's Jena Philosophy of Mind," in Habermas (1973a), 142 - 169.

(1987). *The Philosophical Discourse of Modernity: Twelve Lectures*, trans. Frederick Lawrence. Cambridge, Mass., MIT Press.

Harlander, Klaus (1969). *Absolute Subjektivität und kategoriale Anschauung. Eine Untersuchung der Systemstruktur bei Hegel*. Meisenheim an Glan, Hain.

Harris, H. S. (1971). *Hegel's Development: Toward the Sunlight, 1770 - 1801*. Oxford, Clarendon Press.

(1980). "The Concept of Recognition in Hegel's Jena Manuscripts," *Hegel - Studien*, Beiheft 20, 229 - 248.

(1981). "Religion as the Mythology of Reason," *Thought*, 56, 301 – 315.

(1983). *Hegel's Development: Night Thoughts (Jena 1801 – 1806)*. Oxford, Clarendon Press.

Hartmann, Klaus (1966). "On Taking the Transcendental Turn," *Review of Metaphysics*, 20, 223 – 249.

(1972). "The 'Analogies' and After," in Beck (1972), 47 – 62.

(1973) "Zur neuesten Dialektik – Kritik," *Archiv für die Geschichte der Philosophie*, 55, 220 – 242.

(1976a). "Die Ontologische Option," in Hartmann (1976b), 1 – 30.

(1976b). *Die ontologische Option. Studien zu Hegels Propädeutik, Schellings Hegel – Kritik und Hegels Phänomenologie des Geistes*. Berlin, de Gruyter.

(1976c). "Hegel: A Non – Metaphysical View," in MacIntyre (1976), 101 – 124.

Heidegger, Martin (1962). *Being and Time*, trans. John Macquarrie and Edward Robinson. New York, Harper & Row.

(1970). *Hegel's Concept of Experience*. New York, Harper & Row.

Heinrichs, Johannes (1974). *Die Logik der Phänomenologie des Geistes*. Bonn, Bouvier.

Henrich, Dieter (1963). "Das Problem der Gundlegung der Ethik bei Kant und im spekulativen Idealismus," in Engelhardt (1963), 350 – 386.

(with Hans Wagner) (1966a). *Subjektivität und Metaphysik*. Frankfurt, Klostermann.

(1966b). "Fichtes ursprüngliche Einsicht," in Henrich (1966a), 188 – 232.

(1969). "The Proof Structure of Kant's Transcendental Deduction," *Review of Metaphysics*, 88, 640 – 659.

(1971a). *Hegel im Kontext*. Frankfurt, Suhrkamp.

(1971b). "Anfang und Methode der Logik," in Henrich (1971a), 73 – 94.

(1971c). "Hegels Logik der Reflexion," in Henrich (1971a), 95 – 156.

(1971d). "Hegel's Theorie über den Zufall," in Henrich (1971a), 157 – 186.

(1971e). "Hegel und Hölderlin," in Henrich (1971a), 9 – 40.

(1976a). "Hegels Grundoperation," in Guzzoni (1976), 208 – 230.

(1976b). *Identität und Objektivität*. Helberg, Carl Winter.

(1978a). *Die Wissenschaft der Logik und die Logik der Reflexion*. Bonn, Bouvier.

(1978b). "Formen der Negation in Hegels Logik," in Henrich (1978a), 203 - 324.

(1978c). "Hegels Logik der Reflexion. Neue Fassung," in Henrich (1978a), 203 - 324.

(1979). *Hegels Philosophische Psychologie*. Bonn, Bouvier.

(1980). "Absoluter Geist und Logik des Endlichen," *Hegel - Studien*, Beiheft 20, 103 - 118.

(1982a). "Die Formationsbedingungen der Dialektik. Ueber die Untrennbarkeit der Methode Hegels von Hegels System," *Revue International de Philosophie*, 36, 139 - 162.

(1982b). *Fluchtlinien*. Frankfurt, Suhrkamp.

(1982c). "Selbstbewusstsein und spekulatives Denken," in Henrich (1982b), 125 - 181.

(1982c). *Selbstverhältnisse. Gedanken und Auslegungen zu den Grundlagen der klassischen deutschen Philosophie*. Stuttgart, Philipp Reclam.

(1983). *Kant oder Hegel: über Formen der Begründung in der Philosophie*. Stuttgart, Klett - Cotta.

(1986). *Hegels Wissenschaft der Logik: Formation und Rekonstruktion*. Stuttgart, Klett - Cotta.

Herder, Johann Gottfried (1967). *Sämtliche Werke*, ed. B. Suphan. Hildesheim, Olms.

Hoppe, H. - G. (1983). *Synthesis bei Kant. Das Problem der Verbindung von Vorstellungen und ihrer Gegenstandbeziehung in der "Kritik der reinen Vernunft."* Berlin, de Gruyter.

Horstmann, R. - P. (1972). "Probleme der Wandlung in Hegels Jenaer Systemkonzeption," *Philosophischer Rundschau*, xix, 87 - 118. (Review of Kimmerle, 1970.)

(1977). "Jenaer Systemkonzeptionen," in Pöggeler (1977), 43 - 58.

(1978). *Seminar: Dialektik in der Philosophie Hegels*. Frankfurt, Suhrkamp.

(1980). "über das Verhältnis von Metaphysik der Subjektivität und Philosophie der Subjektivität in Hegels Jenaer Schriften," *Hegel – Studien*, Beiheft 20, 181 – 195.

(1982). "*Preface*," *G. W. F. Hegel, Jenaer Systementwürfe*. Hamburg, Felix Meiner.

(1984). *Ontologie und Relationen. Hegel, Bradley, Russell und die Kontroverse über interne und externe Beziehungen*. Königstein/Ts, Athenarm.

Hösle, Vittorio (1987). *Hegels System. Der Idealismus der Subjektivität und das Problem der Intersubjektivität*. Band I: Systementwicklung und Logik. Hamburg, Felix Meiner.

Hossenfelder, Malte (1978). *Kants Konstitutionslehre und die transzendentale Deduction*. Berlin, de Gruyter.

Houlgate, Stephen (1986). *Hegel, Nietzsche and the Criticism of Metaphysics*. Cambridge, Cambridge University Press.

Hume, David (1967). *A Treatise of Human Nature*, ed. L. A. Selby – Bigge. Oxford, Clarendon Press.

Hyppolite, Jean (1974). *Genesis and Structure of Hegel's Phenomenology of Spirit*, trans. S. Cherniak and J. Heckman. Evanston, Ill., Northwestern University Press.

Inwood, Michael (1983). *Hegel*. London, Routledge & Kegan Paul.

(1985). *Hegel*. Oxford, Oxford University Press.

Janke, Wolfgang (1970). *Fichte. Sein und Reflexion: Grundlage der kritischen Vernunft*. Berlin, de Gruyter.

Kelly, George Armstrong (1978a). *Hegel's Retreat from Eleusis*. Princeton, N. J., Princeton University Press.

(1978b). "Hegel's 'Lordship and Bondage'," in Kelly (1998a), 29 – 54.

Kimmerle, Gerd (1978). *Sein und Selbst. Untersuchung zur kategorialen Einheit von Vernunft und Geist in Hegels "Phänomenologie des Geistes."* Bonn, Bouvier.

Kimmerle, Heinz (1969). "Zur Entwicklung des Hegelschen Denkens in Jena," *Hegel - Studien*, Beiheft 4, 33 - 47.

(1970). *Das Problem der Abgeschlossenheit des Denkens. Hegels System der Philosophie in den Jahren 1800 - 1804*. Bonn, Bouvier.

(1982). "Hegels Wissenschaft der Logik als Grundlegung seines Systems der Philosophie. über das Verhältnis von Logic und Realphilosophie," in Beyer (1982), 52 - 60.

Kitcher, Philip (1981). "How Kant Almost Wrote 'Two Dogmas of Empiricism' (and Why He Didn't)," *Philosophical Topics*, 12,217 - 249.

(1986). "Projecting the Order of Nature," in Butts (1986), 201 - 235.

Kojeve, Alexandre (1960). *Introduction to the Reading of Hegel*, trans. J. H. Nichols, Jr. New York, Basic Books.

Kolb, David (1986). *The Critique of Pure Modernity*. Chicago, University of Chicago Press.

Kopper, Joachim (1967). "Reflexion und Identität in der Hegelschen Philosophie," *Kant - Studien*, 58, 33 - 53.

Kortian, Garbis (1980). *Metacritique. The Philosophical Argument of Jürgen Habermas*, trans. J. Raffan. Cambridge, Cambridge University Press.

Kroner, Richard (1961). *Von Kant bis Hegel*. 2 vols. Tübingen, Mohr.

Kupperman, Joel J. (1975). "Realism vs. Idealism," *American Philosophical Quarterly*, 12, 199 - 210.

Labarriere, P. - J. (1968). *Structures et Mouvement Dialectique dans la Phenomeno - logic de l' Espirit de Hegel*. Paris, Aubie - Montaign.

Lakebrink, Bernhard (1968). *Die Europäische Idee der Freiheit. 1. Teil. Hegels Logik und die Tradition der Selbstbestimmung*. Leiden, Brill.

Lamb, David (1980). *Hegel: From Foundation to System*. The Hague, Nijhoff.

Lauth, Reinhard (1963). "Die Bedeutung der Fichteschen Philosophie für die Gegenwart," *Philosophisches Jahrbuch*, 70, 252 - 270.

Lear, Jonathan (1982). "Leaving the World Alone," *Journal of Philosophy*, LXXIX, 382 - 403.

(1984). "The Disappearing 'We'," *Proceedings of the Aristotelian Society*,

Supple-mentary Volume LVIII, 219 – 242.

Löwith, Karl (1967). *From Hegel to Nietzsche*. New York, Doubleday.

Lukacs, Georg (1971). *History and Class Consciousness*, trans. R. Livingstone. London, Merlin Press.

(1975). *The Young Hegel*, trans. R. Livingstone. London, Merlin Press.

MacIntyre, Alasdair C., ed. (1976). *Hegel: A Collection of Critical Essays*. Notre Dame, Notre Dame Press.

McTaggart, John M.E. (1910). *A Commentary on Hegel's Logic*. Cambridge, Cambridge University Press.

Maker, William (1981a). "Hegel's Phenomenology as Introduction to Science," *Clio*, 10, 382 – 397.

(1981b). "Understanding Hegel Today," *Journal of the History of Philosophy*, 19, 343 – 375.

Marcuse, Herbert (1960). *Reason and Revolution. Hegel and the Rise of Social Theory*. New York, Beacon Press.

(1987). *Hegel's Ontology and the Theory of Historicity*, trans. Seyla Benhabib. Cambridge, Mass., MIT Press.

Marx, W. (1975). *Hegel's Phenomenology of Spirit: Its Point and Purpose – A Commentary on the Preface and Introduction*. New York, Harper & Row.

Negt, Oskar, ed. (1971). *Aktualität und Folgen der Philosophie Hegels*. Frankfurt, Suhrkamp.

Ogilvy, James A. (1975). "Reflections on the Absolute," *Review of Metaphysics*, 28, 520 – 546.

Pelczynski, Z. A. (1984). *The State and Civil Society: Studies in Hegel's Political Philosophy*. Cambridge, Cambridge University Press.

Petry, M. J. (1981) "*Introduction*" *to G. W. F. Hegel: The Berlin Phenomenology*（主要文本缩略语中的 BPhG）. Dordrecht, Reidel, xiii – cx.

Pinkard, Terry (1979). "Hegel's Idealism and Hegel's Logic," *Zeitschrift für philosophi-sche Forschung*, 23, 210 – 225.

(1981). "Hegel's Philosophy of Mathematics," *Philosophy and Phenomenological Research*, 41,452 – 464.

(1985). "The Logic of Hegel's Logic," in Inwood (1985), 85 – 109.

Pippin, Robert B. (1975). "Hegel's Phenomenological Criticism," *Man and World*, 8, 296 – 314.

(1978), "Hegel's Metaphysics and the Problem of Contradiction," *Journal of the History of Philosophy*, 16, 301 – 312.

(1979). "The Rose and the Owl: Some Remarks on the Theory – Practice Problem in Hegel," *Independent Journal of Philosophy*, 3, 7 – 16.

(1981). "Hegel's Political Argument and the Problem of Verwirklichung," *Political Theory*, 9, 509 – 532.

(1982). *Kant's Theory of Form*. New Haven, Conn., Yale University Press.

(1985). "Marcuse on Hegel and Historicity," *Philosophical Forum*, 25, 181 – 206.

(1986). "Kant's Transcendental Idealism, by Henry E. Allison" (review), *Kant - Studien*, 77, 365 – 371.

(1987a). "Kant on the Spontaneity of Mind," *Canadian Journal of Philosophy*, 17, 449 – 476.

(1987b). "The Philosophy of F.J. Schelling, by Werner Marx" (review), *The Philosophical Review*, 96, 620 – 623.

(forthcoming a). "The Idealism of Transcendental Arguments," *Idealistic Studies*.

(forthcoming b). "Traditional and Analytic Philosophy, by Ernst Tugendhat," a review, *Independent Journal for Philosophy*.

(forthcoming c). "Hösle, System, and Subject," *The Bulletin of the Hegel Society of Great Britain*.

Plant, Raymond (1973). *Hegel*. Bloomington, Indiana University Press.

Pöggeler, Otto (1996). "Die Komposition der Phänomenologie des Geistes," in Gadamer (1966), 27 – 74.

(1973a). *Hegels Idee einer Phänomenologie des Geistes*. Freiburg/Munich, Karl Alber.

(1973b). "Hegels Jenaer Systemkonzeption," in Pöggeler (1973a), 110 – 169.

(1973c). "Hegels Phänomenologie des Selbstbewusstseins," in Pöggeler

(1973a), 231 - 98.

(1973d). "Zur Deutung der Phänomenologie des Geistes," in Pöggeler (1973a), 170 - 230.

(1977) *Hegel*. Freiburg/Munich, Karl Alber.

Pothast, Ulrich (1971). *Über einige Fragen der Selbst-beziehungen*. Frankfurt, Klostermann.

Priest, Stephen, ed. (1987). *Hegel's Critique of Kant*. Oxford, Clarendon Press.

Puntel, Lorenz B. (1973). *Darstellung, Methode und Struktur. Untersuchungen zur Einheit der systematischen Philosophie G. W. F. Hegels*. Bonn, Bouvier.

(1982). "Was ist 'logisch' in Hegels Wissenschaft der Logik?" in Beyer (1982), 40 - 51.

(1983). "Transzendentaler und absoluter Idealismus," in Henrich (1983), 198 - 229.

Purpus, Wilhelm (1904 - 1905). *Die Dialektik der sinnlichen Gewissheit bei Hegel, dargestellt in ihrem Zusammenhang mit der Logik und die antike Dialektic*. Nuremberg, Sebald.

(1908). *Zur Dialektik des Bewusstseins nach Hegel*. Berlin, Trowitzsch.

Rickert. Heinrich (1911 - 1912). "Das Eine, die Einheit und die Eins. Bemerkungen zur Logik des Zahlbegriffs," *Logos*, 2, 26 - 78.

Rockmore, Tom (1986). *Hegel's Circular Epistemology*. Bloomington, Indiana University Press.

Rohs, Peter (1969). *Form und Grund. Interpretation eines Kapitels der Hegelschen Wissenschaft der Logik*. Bonn, Bouvier.

(1978). "Der Grund der Bewegung des Begriffs," in Henrich (1978a), 43 - 62.

Rorty, Richard (1972). "The World Well Lost," *Journal of Philosophy*, LXIX, 649 - 665.

Rose, Gillian (1981). *Hegel Contra Sociology*. London, Athlone.

Rosen, Michael (1982). *Hegel's Dialectic and Its Criticism*. Cambridge, Cambridge University Press.

Rosen, Stanley (1973). "Sophrosyne and Selbstbewusstsein," *Review of*

Metaphysics, 26, 617 - 642.

(1974a) *G. W. F. Hegel: An Introduction to the Science of Wisdom*. New Haven, Conn., Yale University Press.

(1974b). "Self - Consciousness and Self - Knowledge: The Relation between Plato and Hegel," *Hegel - Studien*, 9,109 - 129.

(1987). *Hermeneutics as Politics*. New York, Oxford University Press.

Rosenkranz, Karl (1963). *Hegels Leben*. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesell-schaft.

Sarlemijn, Andries (1971). *Hegel's Dialectic*, trans. P. Kirschenmann. Dordrecht, Reidel.

Schmidt, F. W. (1971). "Hegel in der kritischen Theorie der 'Frankfurter Schule'," in Negt (1971), 21 - 61.

Schulz, Walter (1975). *Die Vollendung des Deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings*. Pfullingen, Neske.

Schulz - Seitz, R. - E. (1973). "'Sein' in Hegels Logik: 'Einfache Beziehung auf sich'," in Fahrenbach (1973), 365 - 384.

Seebohm, Thomas (1974). "Das Widerspruchprinzip in der Kantischen Logik und der Hegelschen Dialektik," *Akten des 4. internationalen Kant - Kongresses*, II, 2.

(1976) "The Grammar of Hegel's Dialectic," *Hegel - Studien*, Beiheft, 11, 149 - 180.

Siep, Ludwig (1970). *Hegels Fichtekritik und die Wissenschaftslehre von 1804*. Freiburg/Munich, Karl Alber.

(1974a), "Der Kampf um Anerkennung. Zu Hegels Auseinandersetzung mit Hobbes in den Jenaer Schriften," *Hegel - Studien*, 9, 155 - 207.

(1946b) "Zur Dialektik der Anerkennung bei Hgeel " *Hegel - Jahrbuch*, 388 - 395.

(1979). *Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie: Untersuchungen zu Hegels Jenaer Philosophie des Geistes*. Freiburg / Munich, Karl Alber.

(1981) "Kehraus mit Hegel Zu Ernst Tugendhats Hegels Kritik", *Zeitschrift für phisosophische Forschung*, 35, 518 - 312.

Smart, J. (1986) "Realism v Idealism," *Philosophy*, 61, 295 - 312.

Smith, John E. (1973). "Hegel's Critique of Kant," *Review of Metaphysics*, 26 - 60.

Soll, Ivan, (1969). *An Introduction to Hegel's Metaphysics*. Chicago, University of Chicago Press.

(1985). "Charles Taylor's Hegel," in Inwood (1985), 54 - 66.

Solomon, Robert C. (1983). *In the Spirit of Hegel*. Oxford, Oxford University Press.

Steinkraus, Warren E. (1971). *New Studies in Hegel's philosophy*, New York, Holt, Rinehart & Winston .

Strauss, Leo (1963). *The Political Philosophy of Hobbes, Its Basis and Genesis*, trans. Eise M. Sinclair. Chicago, University of Chicago Press.

Stroud, Barry (1977). *Hume*. London, Routledge & Kegan Paul.

(1984). *The Significance of Philosophical Scepticism*. Oxford, Clarendon Press.

Sturma, Dieter (1985). *Kant über Selbstbewusstsein*. Hildeshein, Georg Olms.

Sussman, Henry (1982). *The Hegelian Aftermath: Readings in Hegel, Kierkegaard, Freud, Proust, and James*. Baltimore, Johns Hopkins University press.

Taylor, Charles (1975). *Hegel*. Cambridge, Cambridge University Press.

(1976). "The Opening Arguments of the Phenomenology," in MacIntyre (1976), 151 - 187.

(1986). "Dialektik heute, oder: Strukturen der Selbstnegation " in Henrich (1986), 141 - 153.

Theunissen, Michael (1978a). "Begriff und Realität. Aufhebung des metaphyischen Wahrheitsbegriff," in Horstmann (1978), 324 - 359.

(1978b). *Sein und Schein. Die kritische Funktion der Hegelschen Logik*. Frankfurt, Suhrkamp.

Trendelenburg, Adolf (1964). *Logische Untersuchungen*. Hildesheim, Olms.

Tugendhat, Ernst (1979). *Selbst-bewusstsein und Selbstbestimmung: Sprachanalytische Interpretation*. Frankfurt, Suhrkamp.

(1982). *Traditional and Analytic Philosophy, Lectures on the Philosophy of Language*, trans. P. A. Gorner. Cambridge, Cambridge University Press.

Vesey, Godfrey, ed. (1982) *Idealism Past and Present*. Cambridge: Cambridge University Press.

Wahl, Jean (1951). *La malheur de la conscience das la philosophie de Hegel*. Paris, P. U. F.

Walsh, W. (1946). "Hegel and Intellectual Intuition," *Mind*, LV, 49 – 63.

(1982). "Kant as Seen by Hegel," in Vesey (1982), 93 – 109.

(1983). "Subjective and Objective Idealism," in Henrich (1983), 83 – 98.

(1987). "The Idea of a Critique of Pure Reason: Kant and Hegel," in Priest (1987), 119 – 134.

Weiss, Frederick G., ed. (1974). *Beyond Epistemology. New Studies in the Philosophy of Hegel*. The Hague, Nijhoff.

Westphal, Merold (1978). *History and Truth in Hegel's Phenomenology*. Atlantic Highlands, N.J., Humanities Press.

Wetzel, Manfred (1971). *Reflexion und Bestimmtheit in Hegels Wissenschaft der Logik*. Hamburg, Fundament – Verlag Dr. Sasse.

White, Alan (1983a). *Absolute Knowledge. Hegel and the Problem of Metaphysics*. Athens, Ohio University press.

(1983b). *Schelling: An Introduction to the System of Freedom*. New Haven, Conn., Yale University press.

Wiehl, R. (1965). "Platos Ontologie in Hegels Logik des Seins," *Hegel – Studien*, 3, 157 – 180.

(1966). "Das Gesetz als Kategorie in Hegels Philosophie des Geistes," in Henrich (1986), 291 – 391.

Wildt, Andreas (1982). *Autonomie und Anerkennung. Hegels Moralitätskritik im Lichte seiner Fichte – Rezeption*. Stuttgart, Klett-Cotta.

Winterhager, Eberhard (1979). *Selbstbewusstsein: Eine Theorie zwischen Kant und Hegel*. Bonn, Bouvier.

Wohlfart, Günter (1981). *Der spekulative Satz: Bemerkungen zum Begriff der Spekulation bei Hegel*. Berlin, de Gruyter.

索　　引

（所注页码为原书页码，见本书边码）

中文本附录一

德、英、中文部分术语对应表

[译者说明]

这里收集的是一些重要的和容易引起争议的译名，不是全部。有些译名与熟见的不同，这并非是因为这里的就比较好些，而只是译者为求专业词汇译名尽量统一的缘故。这里也列出德文词的英文常见译名，以为读者参考相关的英语研究文献方便。最后，在编排时，不是按照字母顺序，而是依着区别的原则。

德文	英文	本书译名	其他译名
Sein	being	存在；是	有
die Lehre vom Sein	logic of being	存在逻辑	存在论
Dasein	determinate being	此在	实有
Wesen	essence	本质	
Schein	illusory being	映象	幻象；映象；映现
scheinen	show	映现	
Erscheinung	appearing being	现象	
erscheinen	appear	显现	
Reflexion	reflection	反思	映现 反映
reflektiertes Sein	reflected being	被反思的存在	映现存在
Existenz	existence	实存	存在
	existentialism	生存论	存在主义
Wirklichkeit	actuality	现实；现实性	
Realität	reality	实在；实在性	

德文	英文	本书译名	其他译名
Realisierung	realization	实现;实在化	
real	real	实在的	
Denken	thinking	思考;思	思维
Begriff	Notion	概念	
	concept	概念	
	notion	概念;想法	
Schluß	syllogism	推论	
Idee	idea	理念	
Ideal	ideal	理想	
Geist	spirit	精神	
Wahrheit	truth	真	真理
was in Wahrheit ist	what there is, in truth	在真中所存有者	
	the object, in truth	在真中的对象	
Bestimmung	determination	规定	
bestimmt	determinate	规定的 受规定的	有规定的 被规定的
Bestimmtheit	determinateness	规定性;有规定性	
unbestimmt	indeterminate undetermined	无规定的 不受规定的	不曾规定的
bestimmungslos	indeterminate	无规定的	
Bestimmungslosigkeit	indeterminancy	无规定性	
Etwas	something	某物	

德文	英文	本书译名	其他译名
Grenze	limit	界限	
Beschaffenheit	constitution	性状	性质
Eigenschaft	property	特性	属性
Gestalt	configuration shape	形态	
Gesetz	law	法则	规律
Unterschied	difference	差异;差别	区别
unterscheiden	differentiate	区分;分化;区别	
Indifferenz	indifference	无差异;无差别	
gleichgültig	indifferent	毫不相干的 无差别的	
Verschiedenheit	diversity	多样(性)	差异
Mannigfältigkeit	diversity	多样性	
Gengensatz	opposition	对立	
gegenüberstehen	standing over against	对立	
Widerspruch	contradiction	矛盾	
Andere	other	它者	他物、它物
Anderssein	otherness	它在	他物存在
absichtlich	intentional	意向(性)的	
Absicht	point of view	视点;观点	
Wohlgefallen	satisfaction	满足	
	imposition	强加	

德文	英文	本书译名	其他译名
erkennen	cognize	认识	
Erkenntnis	cognition	认识	知识
Kenntnis	knowledge	知识	认识
	like-mindedness	相似心智构成	
Auffassung	apprehension	把握	领会
Zusammenfassung	comprehension	掌握	
auffassen	apprehend	把握	
begreifen	comprehend	掌握;统摄	
Allgemeine, das	universal, the	普遍	共相
meinen	mean intend	意指;注意;指向	意谓
Meinen	intending	意指	意谓
Jenseits	beyond	彼岸	
Ich	I	我	
	ego	自我	
Selbst	self	自身	自我
selbst-	self-	自;自身	自我
Selbsterkenntnis	self-knowledge	自身知识	自我认识
Selbstbewußtsein	self-consciousness	自意识	自我意识

德文	英文	本书译名	其他译名
	self-relation	自身关系	
Beziehung-auf-sich	self-relating	自相关	自身联系
an sich	in itself	自在	
Ansich	in-itself	自在	
Ansichsein	being in itself	自在存在	自在之有
für sich	for itself	自为	
Fürsich	for-itself	自为	
Fürsichsein	being for itself	自为存在	自为之有
für-sich-sein	being-for-itself	自为存在	
an und für sich	in itself and for itself	自在自为	
an sich Selbst und in sich Selbst		自在自为	
ansichseinden	implicit	自在存在着	潜在的
fürsichseyenden	being-for-itself	自为存在着	
an-und-für-sich-Seindes	being in and for itself	自在自为存在	
in sich	in itself into itself within itself	己内;在它之内	自内;在自己里面
Insichsein	being-in-itself	己内存在	自内存在
in sich selbst	in itself	在其自身 在它自身	
auβer sich		己外;在它自外	自外
Auβersichsein		己外存在	自外存在

德文	英文	本书译名	其他译名
bei sich	on one's; at home	随己	
Beisichsein		随己存在	
Das Ding an sich	thing in itself	物自身;自在之物	
	implicitly	潜在地	
	explicitly	明确地	
die Reflexion in sich selbst	reflection in(to) itself	己内反思 向(它)自身(之内)的反思	
die Reflexion im Anderssein in sich selbst		在它在中的己内反思	在他物中的自身反映
Intelligenz	intelligence	理智	
	intelligible	可理解的	
intelligibel	intelligible	理知的	
intellektuell	intellectual	智性的	
Verstand	understanding	知性	悟性
Vernunft	reason	理性	
Deduktion	deduction	演绎	
Demonstration	demonstration	演证	
diskursiv	discursive	推证的	曲行的
Fürwahrhalten	taking to be true	认之为真	视其为真
	taking as	认作(为)	视取
Gemüt	mind	心智	内心;心灵

德文	英文	本书译名	其他译名
gesetzmäßig	lawlike	合法则的	合规律的
Gültigkeit	validity	有效性	
Idealismus	idealism	观念论	唯心论 唯心主义
Realismus	realism	实在论	
Materialismus	materialism	物质主义	唯物论 唯物主义
Identität	identity	同一(性)	
	identification	识别;同一	同一起来;鉴别
Interesse	interest	关切;兴趣	利益
konstitutiv	constitutive	构成性的	建构的
regulativ	regulative	调节性的	范导的
negativ	negative	否定的	消极的
positiv	positive	肯定的	积极的;实证的
Positivität	positivity	肯定性	实证性
Nichtsein	non-being	非存在	
Objekt	object	对象	客体
Gegenstand	object	对象	
Prinzip	principle	原则	原理
Recognition	recognition	认定	
Anerkennung	recognition	承认	
Reduktion	reduction	还原;归结	化约
Schema	schema	图型	图式
Spontaneität	spontaneity	自发性	能动性

德文	英文	本书译名	其他译名
transzendental	transcendental	先验的	超验的
transzendent	transcendent	超验的	超越的
Vorstellung	representation	表象	表征

中文本附录二

《精神现象学》德、英、中文章节对照

[译者说明]

给出此一对照表的目的是方便中文读者理解本书内容及参考其他研究文献。

现在最新的德文版本是：科学院版黑格尔全集（Rheinisch-Westfaelixchen Akademie der Wissenschaften 编，GWe）第 9 卷（1980）。Wolfgang Bonsiepen 和 Reinhard Heede 编。读者亦可参考如下网页了解部分详情，http://www.meiner.de/ew-hegel.htm。当然，不同版本的文字差别对这里的章节目录表几乎没有什么影响。

所据英文版本：Miller 的 1977 年译本，该译本译自 Hoffmeister 本。

中文翻译参考商务印书馆《精神现象学》译本译出，有些地方译法不同。商务印书馆译本是据 Hoffmeister 本译出的。

Phänomenologie des Geistes
Phenomenology of Spirit
精 神 现 象 学

Vorrede / Preface / 序言

Einleitung / Introduction / 导论

A. Bewußtsein / Consciousness / 意识

I. Die sinnliche Gewißheit; oder das Diese und das Meinen /
Sense-certainty: Or the 'This' and 'Meaning' /
感性确定性；或这个和意指

II. Die Wahrnehmung; oder das Ding, und die Täuschung /
Perception: Or the Thing and Deception /

知觉;或事物和错觉

III. Kraft und Verstand, Erscheinung und übersinnliche Welt /

Force and the Understanding: Appearance and the Supersensible World /

力和知性,现象和超感官世界

B. Selbstbewuβtsein / Self-consciousness / 自意识

IV. Die Wahrheit der Gewiβheit seiner selbst /

The Truth of self-certainty /

它自身确定性的真

A. Selbstständigkeit und Unselbstständigkeit des Selbstbewuβtseins; Herrschaft und Knechtschaft /

Independence and dependence of self-consciousness: lordship and bondage. /

自意识的独立性与依赖性;统治与受制

B. Freiheit des Selbstbewuβtseins; Stoizismus, Skeptizismus und das unglückliche Bewuβtsein /

Freedom of self-consciousness: stoicism, scepticism, and the unhappy consciousness. /

自意识的自由;斯多亚主义、怀疑论和苦恼意识

C. (AA.) Vernunft / Reason / 理性

V. Gewiβheit und Wahrheit der Vernunft /

The Certainty and Truth of Reason /

理性的确定性与理性的真

A. Beobachtende Vernunft /

Observing reason /

观察的理性

B. Die Verwirklichung des vernünftigen Selbstbewuβtseins durch sich selbst /

The actualization of rational self-consciousness through its own activity /

理性的自意识通过自身活动而实现

C. Die Individualität, welche sich an und für sich selbst reell ist /

Individuality which takes itself to be real in and for itself. /
自在自为地实在的个体性

(BB.) Geist / Spirit / 精神

VI. Der Geist / Spirit / 精神

A. Der wahre Geist, die Sittlichkeit /
The true Spirit. The ethical order. /
真的精神;伦理

B. Der sich entfremdete Geist; die Bildung /
Self-alienated Spirit. Culture. /
自身异化了的精神;教化

C. Der seiner selbst gewisse Geist. Die Moralität /
Spirit that is certain of itself. Morality. /
对它自身确定的精神;道德

(CC.) Religion / Religion / 宗教

VII. Die Religion / Religion / 宗教

A. Natürliche Religion / Natural religion / 自然宗教

B. Die Kunst-Religion / Religion in the form of art / 艺术宗教

C. Die offenbare Religion / The revealed religion / 天启宗教

(DD.) Das absolute Wissen / Absolute Knowing / 绝对知识

VIII. Das absolute Wissen / Absolute Knowing / 绝对知识

中文本附录三

《逻辑学》德、英、中文章节对照

[译者说明]

给出此一对照表的目的是方便中文读者理解本书内容及参考其他研究文献。

现在最新的德文版本是：科学院版黑格尔全集（Rheinisch-Westfaelixchen Akademie der Wissenschaften 编，GWe）第 11 卷（1978），第 12 卷（1981）；第 21 卷（1984）。三卷均为 Friedrich Hogemann 和 Walter Jaeschke 编。第 11 卷，Die objektive Logik（1812/13）；第 12 卷，Die subjektive Logik（1816）；第 21 卷，Die Lehre vom Sein（1832），这是黑格尔去世前"存在论"的修改版本。本处给出的简略的章节目录表，依据修改过的第一卷第二版，以及主要章节各版次基本相同的第二第三卷。

所据英文版本：Miller 的 1969 年译本，该译本译自 Lasson 本。

中文翻译参考商务印书馆"大逻辑"译本以及人民出版社"小逻辑"译本译出，有些地方译法不同。商务本是据 Lasson 本并参考 Glockner 本译出的。此处并不严格遵照原文所有章节，而只列出那些代表主要逻辑环节的内容。原文及英文译本的章节划分标志，如卷（Teil/Volume）、编（Buch/book）、部分（Abschnitt/Section）、章（Kapitel/Chapter）、节（ABC）、小节（123/abc，甚至再分 α. β. γ.），本处也基本舍弃，但求从格式可以看出层次关系即可，而限于篇幅，这里只分析到节为止，只有少数因原书谈得较细的或本身比较重要的逻辑环节例外。

Wissenschaft der Logik /
Science of Logic /
逻辑学

Erster Teil. Die objektive Logik /
Volume One: The Objective Logic /
第一卷 客观逻辑

Erstes Buch Die Lehre vom Sein /
Book One: The Doctrine of Being /
第一编 存在论

Womit muβ der Anfang der Wissenschaft gemacht werden? /
With What must Science Begin? /
必须以什么作为科学的开端?
Allgemeine Eintheilung des Seins /
General Division of Being /
存在的一般划分

Erster Abschnitt Bestimmtheit (Qualität) /
Section One: Determinateness (Quality) /
第一部分 规定性(质)

Sein / Being / 存在
- Sein / Being / 存在
- Nichts / Nothing / 无
- Werden / Becoming / 形成
  - Einheit des Seins und Nichts. / Unity of Being and Nothing / 存在与无的统一

Momente des Werdens /
Moments of Becoming: Coming-to-be and Ceasing-to-be /
形成的环节,开始是与不再是
Aufheben des Werdens / Sublation of Becoming / 形成的扬弃

Das Dasein / Determinate Being / 此在
Dasein als solches / Determinate Being as Such / 此在自身
Dasein überhaupt / Determinate Being in General / 此在一般
Qualität / Quality / 质
Etwas / Something / 某物
Die Endlichkeit / Finitude / 有限
Etwas und ein Anderes / Something and Other / 某物和它者
Bestimmung, Beschaffenheit und Grenze /
Determination, Constitution and Limit /
规定,性状和界限
Die Endlichkeit / Finitude / 有限
Die Unendlichkeit / Infinity / 无限
Das Unendliche überhaupt / The Infinite in General / 无限一般
Wechselbestimmung des Endlichen und Unendlichen /
Alternating Determination of the Finite and the Infinite /
有限与无限的交替规定
Die affirmative Unendlichkeit / Affirmative Infinity / 确定的无限

Das Fürsichsein / Being-for-self / 自为存在
Das Fürsichsein als solches / Being-for-self as such / 自为存在自身
Eines und Vieles / The One and the Many / 一与多
Repulsion und Attraktion / Repulsion and Attraction / 排斥与吸引

Zweiter Abschnitt. Die Größe (Quantität) /
Section Two: Magnitude (Quantity) /

第二部分 大小(量)

Die Quantität / Quantity / 量
Die reine Quantität / Pure Quantity / 纯量
Kontinuierliche und diskrete Größe /
Continuous and Discrete Magnitude /
连续的和离散的大小
Begrenzung der Quantität / Limitation of Quantity / 量的界限

Quantum / Quantum / 定量
Die Zahl / Number / 数
Extensives und intensives /
Quantum Extensive and Intensive Quantum /
外延的和内涵的定量
Die quantitative Unendlichkeit / Quantitative Infinity / 量的无限

Das quantitative Verhältnis / The Quantitative Relation or Quantitative Ratio / 量的比率
Das direkte Verhältnis / The Direct Ratio / 正比率
Das umgekehrte Verhältnis / Inverse Ratio / 反比率
Potenzverhältnis / The Ratio of Powers / 方幂比率

Dritter Abschnitt. Maß /
Section Three: Measure /
第三部分 尺度

Die spezifische Quantität / Specific Quantity / 特定的量
Das spezifische Quantum / The Specific Quantum / 特定的定量
Spezifizierendes Maß / Specifying Measure / 特化的尺度
Das Fürsichsein im Maße / Being-for-self in Measure / 在尺度中的自为存在

Das reale Maβ / Real Measure / 实在的尺度

Das Verhältnis selbständiger Maβe /
The Relation of Self-Subsistent Measures /
自存的尺度比率

Knotenlinie von Maβverhältnissen /
Nodal Line of Measure Relations /
尺度比率的节线

Das Maβlose / The Measureless / 无尺度者

Das Werden des Wesens / The Becoming of Essence / 本质的形成

Die absolute Indifferenz / Absolute Indifference / 绝对的无差别

Die Indifferenz als umgekehrtes Verhältnis ihrer Faktoren /
Indifference as an Inverse Ration of its Factors /
无差别作为它的因素的反比率

übergang in das Wesen / Transition into Essence / 向本质的过渡

Zweites Buch. Die Lehre vom Wesen 本质论 /
Book Two: The Doctrine of Essence /
第二编 本质论

Erster Abschnitt. Das Wesen als Reflexion in ihm selbst /
Section One: Essence as Reflection Within Itself /
第一部分 作为己内反思的本质

Der Schein / Illusory Being [Semblance] / 映象

Das Wesentliche und das Unwesentliche /
The Essential and the Unessential /
本质的与非本质的

Der Schein / Illusory Being / 映象

Die Reflexion / Reflection / 反思

Die setzende Reflexion / Positing Reflection / 设立反思
Die äußere Reflexion / External Reflection / 外在反思
Bestimmende Reflexion / Determining Reflection / 规定反思

Die Wesenheiten oder die Reflexions-Bestimmungen /
The Determinations of Reflection /
本质性或反思规定

Die Identität / Identity / 同一
Der Unterschied / Difference / 差别
Der absolute Unterschied / Absolute Difference / 绝对差别
Die Verschiedenheit / Diversity / 多样
Der Gegensatz / Opposition / 对立
Der Widerspruch / Contradiction / 矛盾

Der Grund / Ground / 根据
Der absolute Grund / Absolute Ground / 绝对的根据
Der bestimmte Grund / Determinate Ground / 规定的根据
Die Bedingung / Condition / 条件

Zweiter Abschnitt. Die Erscheinung /
Section Two: Appearance /
第二部分 现象

Die Existenz / Existence / 实存
Das Ding und seine Eigenschaften / The Thing and its Properties / 事物及其特性
Das Bestehen des Dings aus Materien /
The Constitution of the Thing out of Matters /
事物由物质组成
Die Auflösung des Dings / Dissolution of the Thing / 事物的消解

Die Erscheinung / Appearance / 现象

Das Gesetz der Erscheinung / The Law of Appearance / 现象的法则

Die erscheinende und die an sich seiende Welt /

The World of Appearance and the World-in-itself /

现象的世界和自在存在的世界

Auflösung der Erscheinung / Dissolution of Appearance / 现象的消解

Das wesentliche Verhältnis / The Essential Relation / 本质的关系

Das Verhältnis des Ganzen und der Teile /

The Relation of Whole and Parts /

整体与部分的关系

Das Verhältnis der Kraft und ihrer Äuβerung /

The Relation of Force and its Expression /

力及其外在化的关系

Verhältnis des Äuβeren und Inneren /

Relation of Outer and Inner /

外与内的关系

Dritter Abschnitt. Die Wirklichkeit /

Section Three: Actuality /

第三部分 现实

Das Absolute / The Absolute / 绝对者

Die Auslegung des Absoluten / The Exposition of the Absolute / 绝对者的展示

Das absolute Attribut / The Absolute Attribute / 绝对属性

Der Modus des Absoluten / The Mode of the Absolute / 绝对者的样式

Die Wirklichkeit / Actuality / 现实

Zufälligkeit oder formelle Wirklichkeit, Möglichkeit und Nothwendigkeit /

Contingency, or Formal Actuality, Possibility and Necessity /

偶然性,或形式的现实性、可能性和必然性

Relative Nothwendigkeit oder reale Wirklichkeit, Möglichkeit und Nothwendigkeit /

Relative Necessity, or Real Actuality, Possibility and Necessity /

相对的必然性,或实在的现实性,可能性和必然性

Absolute Notwendigkeit / Absolute Necessity / 绝对的必然

Das absolute Verhältnis / The Absolute Relation / 绝对的关系

Das Verhältnis der Substantialität / The Relation of Substantiality / 实体性关系

Das Kausalitätsverhältnis / The Relation of Causality / 因果性关系

Die Wechselwirkung / Reciprocity / 交互性关系

Zweiter Teil. Die subjektive Logik oder Lehre vom Begriff / Volume Two: Subjective Logic or The Doctrine of the Notion / 第二卷 概念论

Erster Abschnitt Die Subjektivität / Section One: Subjectivity / 第一部分 主观性

Der Begriff / The Notion / 概念

Der allgemeine Begriff / The Universal Notion / 普遍的概念

Der besondere Begriff / The Particular Notion / 特殊的概念

Das Einzelne / The Individual / 个别

Das Urteil / The Judgment / 判断

Das Urteil des Daseins / The Judgement of Existence / 此在判断

Das positive Urteil. / The Positive Judgment / 肯定判断

Negatives Urteil. / The Negative Judgment / 否定判断

Unendliches Urteil. / The Infinite Judgment / 无限判断
Das Urteil der Reflexion / The Judgment of Reflection / 反思判断
Das singulare Urteil / The Singular Judgment / 单称判断
Das partikulare Urteil / The Particular Judgment / 特称判断
Das universelle Urteil / The Universal Judgment / 全称判断
Das Urteil der Notwendigkeit / The Judgment of Necessity / 必然判断
Das kategorische Urteil / The Categorical Judgment / 定言判断
Das hypothetische Urteil / The Hypothetical Judgment / 假言判断
Das disjunktive Urteil. / The Disjunctive Judgment / 选言判断
Das Urteils des Begriffs / The Judgment of the Notion / 概念判断
Das assertorische Urteil / The Assertoric Judgment / 实然判断
Das problematische Urteil. / The Problematic Judgment / 或然判断
Das apodiktische Urteil / The Apodictic Judgment / 确然判断

Der Schluβ / The Syllogism / 推论
Der Schluβ des Daseins / The Syllogism of Existence / 此在推论
Der Schluβ der Reflexion / The Syllogism of Reflection / 反思推论
Der Schluβ der Notwendigkeit / The Syllogism of Necessity / 必然推论

Zweiter Abschnitt Die Objektivität /
Section Two: Objectivity /
第二部分 客观性

Der Mechanismus / Mechanism / 机械性
Das mechanische Objekt / The Mechanical Object / 机械的客体
Der mechanische Prozeβ / The Mechanical Process / 机械的过程
Der absolute Mechanismus / Absolute Mechanism / 绝对的机械性

Der Chemismus / Chemism / 化学性
Das chemische Objekt / The Chemical Object / 化学的客体
Der chemische Prozeβ / The Chemical Process / 化学的过程

Übergang des Chemismus / Transition of Chemism / 化学性的过渡

Die Teleologie / Teleology / 目的性

Der Subjektive Zweck / The Subjective End / 主观目的

Das Mittel / The Means / 手段

Der ausgeführte Zweck / The Realised End / 实现了的目的

Dritter Abschnitt. Die Idee /
Section Three: The Idea /
第三部分 理念

Das Leben / Life / 生命

Das lebendige Individuum / The Living Individual / 有生命的个体

Der Lebensprozeß / The Life Process / 生命过程

Die Gattung / The Genus [Kind] / 类

Die Idee des Erkennens / The Idea of Cognition / 认识的理念

Die Idee des Wahren / The Idea of the True / 真之理念

Die Idee des Guten / The Idea of the Good / 善之理念

Die absolute Idee / The Absolute Idea / 绝对理念

中文本附录四

黑格尔研究文献中文译本举略

黑格尔:生平与思想

查尔斯·泰勒:《黑格尔》,张国清、朱进东译,南京:译林出版社,2002 。

Charles Taylor, *Hegel*.

科耶夫:《黑格尔导读》,姜志辉译,南京:译林出版社,2005。

Alexandre Kojeve, *Introduction to the Reading of Hegel*.

沃·考夫曼:《黑格尔:一种新解说》,张翼星译,北京:北京大学出版社,1989。

Walter Kaufmann, *Hegel: A New Interpretation*.

斯退士:《黑格尔哲学》, 鲍训吾译,石家庄:河北人民出版社,1986。

W.T. Stace, *The Philosophy of Hegel: A Systematic Exposition*.

W.T.司退斯:《黑格尔哲学》,廖惠和、宋祖良译,北京:中国社会科学出版社,1989。

W.T. Stace, *The Philosophy of Hegel: A Systematic Exposition*.

艾莉森·利·布朗:《黑格尔》,彭俊平译,北京:中华书局,2002。

Alison Leigh Brown, *On Hegel*.

彼德·辛格:《黑格尔》,张迅译,北京:中国社会科学出版社,1992。

Peter Singer, *Hegel*.

青年黑格尔

菲舍尔(K.Fischer):《青年黑格尔的哲学思想》,张世英译,长春:吉林人民出版社,1983。

卢卡奇:《青年黑格尔》,王玖兴译,北京:商务印书馆,1963,节译本。

Georg Lukacs, *The Young Hegel*.

黑格尔的社会与政治哲学

路易·阿尔都塞:《黑格尔的幽灵:政治哲学论文集》,唐正东、吴静译,南京:南京

大学出版社,2005。
Louis Althusser, *The Spectre of Hegel*.
赫博特·马尔库塞:《理性和革命:黑格尔和社会理论的兴起》,程志民等译,重庆:重庆出版社,1993。
Herbert Marcuse, *Reason and Revolution: Hegel and the Rise of Sosial Theory*.
阿尔弗雷德·施密特:《历史和结构——论黑格尔马克思主义和结构主义的历史学说》,张伟译,重庆:重庆出版社,1993 。
Alfred Schmidt, *Geschichte und Struktur*.
阿克塞尔·霍耐特:《为承认而斗争》,胡继华译,上海:上海人民出版社,2005。
Axel Honneth, *Kampf um Anerkennung*.
查尔斯·泰勒:《黑格尔与现代社会》,徐文瑞译,台北:联经出版事业公司,1990。
Charles Taylor, *Hegel and Modern Society*.
弗里德里希·A.哈耶克:《科学的反革命:理性滥用之研究》,冯克利译,南京:译林出版社,2003。
Friedrich A. Hayek, *Counter-revolution of Science: Studies on the Abuse of Reason*.
K.R.波普尔:《开放社会及其敌人》,陆衡等译,北京:中国社会科学出版社,1999,2册。
Karl Popper, *The Open Society and Its Enemies*.

黑格尔与哲学史

里夏德·克朗纳:《论康德与黑格尔》,关子尹编译,上海:同济大学出版社,2004。
Richard Jacob Kroner, Von Kant bis Hegel
雅克·敦德:《黑格尔和黑格尔主义》,栾栋译,北京:商务印书馆,1995。
Jacques D'hondt, *Hegel et hegelianisme*.
戴维·麦克莱伦:《青年黑格尔派与马克思》,夏威仪译,北京:商务印书馆,1982。
David Mclellan, *The Young Hegelians and Marx*.
H.G.伽达默尔:《伽达默尔论黑格尔》,张志伟译,北京:光明日报出版社,1992。据美国耶鲁大学出版社 1976 年英文版转译。
Hans－Georg Gadamer, *Hegels Dialektik*.
大卫·库尔珀:《纯粹现代性批判:黑格尔、海德格尔及其以后》,臧佩洪译,北京:

商务印书馆,2004。
David Kolb, *Critique of Pure Modernity: Hegel, Heidegger, and After.*
克芬斯·杜辛,《黑格尔与哲学史:古代、近代的本体论与辩证法》,王树人译,北京:社会科学文献出版社,1992。
Klaus Düsing, *Hegel und die Geschichte der Philosophie.*
汤姆·罗克摩尔:《黑格尔 之前和之后:黑格尔思想历史导论》,柯小刚译,北京:北京大学出版社,2005。
Tom Rockmore, *Hegel: Before and After: A Historical Introduction to Hegel's Thought.*

黑格尔研究文集

施泰因克劳斯编:《黑格尔哲学新研究》,王树人等译,北京:商务印书馆,1990。
E. Steinkraus ed., *New Studies in Hegel's Philosophy.*
《国外学者论黑格尔哲学》,朱亮等编译,南京:南京大学出版社,1986。
《国外黑格尔哲学新论》,中国社会科学院哲学研究西方哲学史研究室编,北京:中国社会科学出版社,1982 。其中包括 Henrich、Fulda 的论文。

其他

德波林:《黑格尔的辩证法》,任白戈译,北平民友书局 1935 年。
甘粕石介:《黑格尔哲学入门》,沈因明译,辛垦书店 1936 年版。
尼科莱:《黑格尔"论理学"大纲》,刘及辰译,天津:天津百城书局,1936。
凯尔德(E. Caird):《黑格尔》,贺麟译,上海:商务印书馆,1936。
鲁一士(Josiah Royce):《黑格尔学述》,贺麟译,重庆:商务印书馆,1945。
克罗齐:《黑格尔哲学中的活东西和死东西》,王衍孔译,北京:商务印书馆,1959。
奥依则尔曼:《论黑格尔哲学》,宋家修等译,北京:科学出版社,1959。
索考罗夫:《黑格尔哲学》,彭仲文译,北京:商务印书馆,1962。
奥夫相尼科夫:《黑格尔哲学》,侯鸿勋、李金山译,北京:三联书店,1979。
阿尔森·古留加:《黑格尔小传》著,卞伊始、桑植译,北京:商务印书馆,1978。
阿尔森·古留加:《黑格尔传》,刘半九、伯幼等译,北京:商务印书馆,1978。

译后记

本后记分四部分，第一部分简要介绍 Pippin 其人其书与黑格尔研究；第二部分说明翻译文字及格式的少数问题；第三部分描述本书翻译的经过；第四部分是我必须表达的感谢。

一

Robert B. Pippin 教授是当今声震学术界的哲学家和思想家。对他的评论，Terry Pinkard 有一句说得中肯："他促成美国哲学中的一次转折，从前德国哲学在美国被认为是非常边缘的，而现在则开始似乎变成中心了。"不仅研究欧陆哲学的人如此称赞他的学术成就，而且在分析哲学传统下工作的人，也对他评价很高，Robert Brandom 就认为，本书是一部富有洞见的创新之作。部分地是在由 Pippin 等人所做工作的影响下，当代分析哲学有一股从康德走向黑格尔的思潮，是一个值得关注的重要理论动向。这样来看，Pippin 教授工作的重要性并非夸大。

这本书的研究思路作者在第一章中已经说得很清楚了。这里简要交代一下本书所处的思想位置。大致上，Pippin 是从康德的先验统觉的观念论出发来理解黑格尔。值得一提的是，它在 1987a 的康德论文，作为这一思路的代表作，在康德黑格尔研究学界以至在心智哲学领域都有广泛的影响。如果说康德是为了与怀疑论搏斗，同时又为着坚持先验直观，而主张认识条件和现象与物自身的分离，那么则可以说，黑格尔也为了与主要来自自身的怀疑论搏斗，但又因为放弃了概念与直观的分离和主张一切都是概念性的，便提出了概念条

件的逻辑网络，并因着概念发展的要求而在其中引入社会、历史的维度。从康德来理解黑格尔，从特定意义的逻辑角度来理解黑格尔，这种思路扭转了整个形而上学的理解、宗教的理解、以及后来的柏拉图主义的理解。而且，本书没有主张 Kroner 那样的从康德到黑格尔的必然进展的观点，而是考察黑格尔思想的来源与要素，而给康德与费希特还有谢林一个分立的思想位置。

书中也不满意晚近的 Habermas 思路下的交往行动阐释。早期以社会为导向的阐释同样不受有力的支持。重点只在于，黑格尔对社会、对自然、对精神等说的一些实在的话，虽然就他指出其中的交织与联系这个方面可以辩护，但就其具体内容而言，却不是他所能捍卫的。事实上，二战以后，黑格尔研究在德国部分地复活，主要是他的社会理论；在法国主要是他的精神现象学；近 20 年以来，逻辑学作为黑格尔哲学的成熟表达和核心，得到它应有的重视。不仅 Pippin 的逻辑式的黑格尔研究开了新风气，而且黑格尔关于概念判断推理的洞见也深刻影响到以 McDowell 和 Brandom 为代表的匹兹堡新黑格尔学派(Pittsburgh Neo-Hegelian School)，而这里向来是分析哲学的重镇。同时他的自然哲学也因为比如 Stephen Houlgate 等人的研究工作，具有了蓬勃的生气。

从哲学上看，本书或许至少可以起到这样三个功能，一、作为黑格尔哲学的一次分析，尤其是从康德以来的渊源来考察黑格尔。二、作为从康德到费希特到谢林再到黑格尔哲学思路的一种清理，在一定范围内与杨祖陶先生《德国古典哲学的逻辑进程》一书的思路可作一定程度的相互说明，相互支持。三、作为当代仍然可行的一种哲学纲领，尤其是从康德先验观念论以来所开创的先验条件的哲学纲领。

二

译文中的特殊字体,需要做一说明。原文用斜体表示强调,在译文中一律加着重号。原文表示黑格尔意义上的概念环节的,在译文中以楷体标示。

特殊语言则另有两点需指出。

条件式。条件式有肯定的和否定的两种情况。肯定条件句,前句用 if,后句用 then;译为,"如果……,那么/就/则……"或者还有一种情况,后件在前,条件在后,这时的译法有两种。一种是按中文习惯把它顺过来,不消多说;一种则是译成,"A,如果 B 的话",这个形式在文献里已经有一些,熟悉一下就好。但因为首先正面的知道条件然后得到某物的存在,这不是康德以及后康德思想那里的典型推理,所以,更常见的情况是,先说一个东西,然后问它的成立条件,而且往往是否定的形式,没有后面的这些条件或根据,原来的东西就不能成立。为强调这种回溯的条件推理,常用否定形式,"没有这个,如果没有那个"。英文前句用 cannot / could not A,后句用 without / unless B。中译用肯定句式处理,译为,"如若/ 若要/ 要能/ 若能 A,则势必/ 除非 B"。有时前句是否定,如"不能/不会 A,除非 B",表达的意思同样是没有 B 就没有 A。这是中文的特殊之处,请读者注意。鉴于康德和后康德的思维习惯,我在翻译时很少把条件提到前面去。

条件句对于德国观念论的重要性,无论如何肯定都并非夸大。在一定意义上,整个自康德以来的德国思想就是追问条件,无论是认识条件,还是概念条件,还是以后的物质条件,或者交往条件。这种条件思维,当然不是从前的实在论式的充足理由原则那么简单,而是带着先验的、或思辨的、或系统论的色彩。一般的,追问条件是追求事物的关系,就此而言,它是人类的普遍思维。这里提出一点就是,

德国观念论的条件始终是以康德的先验条件为起点、来源和参照的，与其他类型的条件界定不同，比如，在常识思维那里，条件是稳定的实在条件，由经验传统保证；在中国古代思维中，条件是不定的追溯的环节，条件的某个流动的总体归结为势；在现代科学程序下，条件是从数理上界定的实在，同时假定其他条件不变，等等。了解这种差别，有助于我们理解德国观念论的思想方式。所以，条件句的掌握决非无足轻重之事。在本书译文中，以下词汇都涉及一种广义上的条件：如果/if、除非/unless、势必/unless/if not、必需/necessary for、要求/ require/required、必要/necessary/ necessity，等等。

让步语气。让步语气的表达花样百出，有时难以分辨，但它非常关键，因为它决定着作者观点的范围和幅度。让步语气所陈述的内容，在本书中，往往是一些作者不同意的关于黑格尔的看法，然后作者用转折说明自己的意见。因此，分辨让步语气，对于清楚的了解作者的立场究竟何在，对于深入的认识作者通过观点对比来推进论证的思路，都至关重要。作者往往一段之内用好几次让步语气，更增添了分辨的难度。所以有必要在这里集中说明一下。典型的让步语气提示语是，It is true that, To be sure, admittedly, no doubt，困难一点的有 still, indeed, would, might, might be objected, perhaps, seem to, appear to, supposedly。都是小词，往往容易忽视的。转折好多了，大多数情况都用 but。翻译上我刻意把它处理得很醒目。让步部分，加强中文提示语，“也许/ 或许/ 会/ 可能/ 诚然/ 毫无疑问/ 无疑/ 当然 /的确/ 必须承认/ 看来/ 似乎/ 显得”；转折部分，为着明确，往往独立的给出小句，“但是，……”顺带说一句，让步语气与转折位置的分辨，是怎样强调也不过分的。这点不仅对本书如此，而且对人文与社会科学的学术英文文献，都是适用的。

三

本书翻译的时间很长。早在 2001 年，在译完 Henry E. Allison 的 Kant's Theory of Freedom 一书之后，我就打算再接再厉，译一本研究黑格尔的书。我欣赏 Cambridge 和 Oxford 出的，便在图书馆里做功课，发现了 Robert B. Pippin，他曾与 Allison 多次讨论康德问题。看了他的一些文字之后，我便向他发信，表明有意将本书译出。他很支持，并给我寄来他的另外两本著作作为知识准备。他也告诉我，Allison 是他的老友。这反映着学术研究的可爱：他们的思想有着深刻的共同点，两人也曾在 San Diego，University of California 同事多年。如今，从 Boston University 退休后转往 Davis，University of California 任职的 Allison，是国际康德研究的佼佼者；而现任芝加哥大学哲学系教授和社会思想委员会主任的 Pippin，则在黑格尔以及后黑格尔思想研究方面卓有成就，影响深远。他们一起，为美国学术界深入考虑德国观念论的思想，做出了里程碑式的贡献，特别使康德与黑格尔的研究获得了新生，促进了分析哲学与欧陆哲学的互动。今天想来，是我的幸运，可以把我所称的德国观念论的这种自发性研究路线，或者 Allison-Pippin 研究路线，通过学术翻译的形式介绍给中国学术界。而对此工作起到重要推动作用的，是我的老师邓晓芒先生。当年我对他提起这个计划，他非常支持，马上写信到刘小枫先生处，推荐此项选题。感谢刘先生和华夏出版社很快接受了选题，这样，我便鼓起勇气，想要大干一场——之所以要鼓起勇气，是因为这本书的语句，比起我译的上本书，难度高出几倍。于是，在 2001 年年底，我完成了第一部分。

到 2002 年秋天，有了打字技艺高超的熊萍小姐的协助，我译完了初稿。那年秋天在武汉艰苦作战的日日夜夜的情景，有时会冒出

来刺激我:晚间休息的片刻,走在热闹的大街上,看到路上,有车在走,有人在走,有仿佛无数的如我一样的青年在叫卖,有饱经风霜的妇女在过路,在小跑,或至疯跑,一切都似做着不知疲倦的叫喊,搏斗,甚至挣扎,直让我觉得这是黑格尔完成《精神现象学》时所目睹的那夜,骚动到哧哧作响。但我不能在这里沉迷,我必须抑制自己的无来由的感动,走回屋里,拿起《黑格尔的观念论》,让它把我任何的感动都打消得无影无踪,然后在这狂热的折磨的间隙想象着我愿意狂想的痛快的想的任何东西。

初稿完成以后,便放在一边,要酝酿一下,才来修改。于是,2003年的三五月间,一个人静坐在北京的春风里,改了一遍。那些日子,绿柳才黄的时节,我经常带着微醉的快意游晃在人流稀少的街头。这段时光让我怀念:工作、写作、和热烈的思考之余的闲暇,走去北土城公园,那里有人打羽毛球,有人跑步,有人打晃,大家都在锻炼身体,而树开始吐绿了,而天也似乎慢慢热起来了,到处一片生机勃勃,让我觉得生活的美妙,有时实在不是任何语言所能形容于万一的。

然而之后,因为自己的生活规划必须重新定向,所以整个事情便完全放下,直到2004年才重整旗鼓。这样带着钻研的态度一直改,改,改,不懂的地方查,查,查,相关的背景读,读,读,做到现在,终于把稿子全部做完。最后的校改工作是在有困扰的情况下完成的,为此也拖延不少时间,对出版社,对陈编辑,对原作者,我都深抱歉意。

四

我要感谢一些人与事。感谢邓晓芒教授一直以来的支持。特别是,在我的学术生活面临转折点的时候,他说的一些话,让我看到思想蕴涵着的强大生命力量。感谢刘小枫先生接受此项选题。感谢陈希米、李静韬编辑的耐心、信任、宽容、善意和理解;我终于可以把这

份工作做完,没有陈编辑的督促,几乎是不可能的。感谢夏可君博士的热心帮助。多年以前,他给我翻译康德研究著作的机会,让我知道可以有机会进入英文的学术世界爬游以至畅游;他去中山大学后,还一样在遥远的南方为我美言。感谢熊萍,她是我多年以来遇到过的最高技术的打字和文本编排专家,而一项技术的专业水准给人带来的方便是可以大过人们的想象的。感谢韩胜利,它在北京给我的热心帮助让我能够从国家图书馆看到本书的原文。感谢汪洪波、李娜、黄玉琴、苏小琴、黄熹,如果不是你们三四年来的陆续帮助,我想我不可能看到那么多的外文研究资料。而如今大家都星散了,在洛杉矶,在上海,在伦敦,在北京,在武汉;是有趣的世界。

敬畏是从一个伟大的心灵所写下的伟大作品中学到教益的必备条件

推进对西方思想大传统的深度理解
使哲学重新成为生活方式的事情
向有解释深度的细读方面发展
笃行纯学的思想史家对经典的解读

西方传统：经典与解释
CLASSIC & INTERPRETATION
HERMES
刘小枫◎主编

已出书目：

神圣与世俗
[罗] 伊利亚德 著

莱辛思想再释——对启蒙运动内在问题的探讨
[美] 维塞尔 著

海德格尔与有限性思想
[德] 海德格尔 著

陀思妥耶夫斯基的“大法官”
[俄] 罗赞诺夫 著

巨人与侏儒——布鲁姆文集
[美] 布鲁姆 著

隐匿的对话——施米特与斯特劳斯
[德] 迈尔 著

驯服欲望——斯特劳斯笔下的色诺芬撰述
[法] 科耶夫 等著

中世纪的心灵之旅——波纳文图拉神学著作选
[意] 圣·波纳文图拉 著

希腊化世界中的犹太人——斐洛思想引论
[英] 威廉逊 著

弓弦与竖琴——从柏拉图解读《奥德赛》
[美] 波纳德特 著

舍勒思想评述
[美] 弗林斯 著

诗与哲学之争
[美] 罗森 著

墙上的书写——尼采与基督教
[德] 洛维特/沃格林 等著

柏拉图的《会饮》

[古希腊] 柏拉图 等著

第一亚当与第二亚当

[德] 朋霍费尔 著

基督教理论与现代

[德] 特洛尔奇 著

亚历山大的克雷蒙

[意] 塞尔瓦·利拉 著

伊壁鸠鲁主义的政治哲学——卢克莱修的《物性论》

[意] 詹姆斯·尼古拉斯 著

古今之争中的核心问题

[德] 迈尔 著

浪漫派风格——施莱格尔批评文集

[德] 施莱格尔 著

赫西俄德：神话之艺

[法] 居代·德·拉孔波编

施米特对自由主义的批判

[美]约翰·麦考米克 著

神圣的罪业

[美] 伯纳德特 著

论永恒的智慧

[德] 苏索 著

宗教经验种种

[美] 詹姆斯 著

回归古典政治哲学——施特劳斯通信集

[美]列奥·施特劳斯 著

论古人的智慧

[英] 培根 著

历史与启示——莱辛神学文选

[德] 莱辛 著

俄耳甫斯教辑语

吴雅凌 编译

俄耳甫斯教祷歌

吴雅凌 编译

黑格尔的观念论
[美] 皮平著

双重束缚
[法] 勒内·基拉尔 著

走向古典诗学之路——相遇与反思：与伯纳德特聚谈
[美] 伯格 编

西方传统：经典与解释
CLASSIC & INTERPRETATION

HERMES
色诺芬注疏集
刘小枫 甘阳 主编

部分书目：

《论僭政：色诺芬〈希耶罗〉义疏》，施特劳斯著（已出）
《色诺芬的〈会饮〉》，色诺芬著，施特劳斯等疏（已出）
《居鲁士劝学录》（笺注本），色诺芬著
《斯巴达政制》（笺注本），色诺芬著
《色诺芬的苏格拉底：〈回忆苏格拉底〉义疏》，施特劳斯著
《色诺芬的苏格拉底言辞：〈齐家〉义疏》，施特劳斯著
《远征记》（笺注本），色诺芬著
《回忆苏格拉底》（附《申辩》，笺注本），色诺芬著
《齐家》（笺注本），色诺芬著
《希腊志》（笺注本），色诺芬著
《阿格西劳斯王》（含其他短篇，笺注本），色诺芬著

西方传统：经典与解释
CLASSIC & INTERPRETATION

HERMES
莱辛注疏集
刘小枫 主编

部分书目：

历史与启示——莱辛神学文选（已出）
论人类的教育——政治哲学文选
剧作七种
智者纳旦（研究版）
关于古代文史的通信
关于悲剧的通信
古人如何描绘死亡

西方传统：经典与解释
CLASSIC & INTERPRETATION

HERMES
卢梭注疏集
刘小枫 甘阳 主编

部分书目：

卢梭 爱弥尔（笺注本）
卢梭 社会契约论（笺注本）
卢梭 论人类不平等的起源和基础（笺注本）
卢梭 对治理波兰的思考（笺注本）
卢梭 论科学与艺术 / 论语言的起源（笺注本）
卢梭 致达朗贝尔的信（笺注本）
卢梭 利末人：对话（笺注本）
卢梭 孤独漫步者的沉思（笺注本）
卢梭 忏悔录（笺注本）
卢梭 卢梭评让-雅克（笺注本）
卢梭 剧作选（笺注本）
卢梭 书信选集（笺注本）
吉尔丁 设计论证——卢梭的《社会契约论》（已出）
帕拉特纳 卢梭的自然状态：《论人类不平等的起源》义疏
凯利 榜样人生：卢梭的《忏悔录》对奥古斯丁《忏悔录》的回答
马斯特 卢梭的政治哲学

经典与解释
辑刊系列
刘小枫 陈少明 主编

已出书目：

康德与启蒙（3）
荷尔德林的新神话（4）
卢梭的苏格拉底主义（5）
古典传统与自由教育（6）
赫尔墨斯的计谋（7）
苏格拉底问题（8）
美德可教吗（9）
马基雅维利的喜剧（10）
回忆托克维尔（11）
阅读的德行（12）
色诺芬的品味（13）
政治哲学中的摩西 （14）

黑格尔的观念论——自意识的满足

这是一部重要著作，不仅因为它极大地促进我们对康德和黑格尔的理解，而且也因为它对我们现在作为哲学家和哲学史家的自我形象所提供的洞见。

《泰晤士报文学副刊》(*Times Literary Supplement*)

该书所基于的学术水准一流，表达亦是真正哲学式的……本书实为一重要著作，而且将是任何严肃的德国观念论高级研习者的必读之作。

雷蒙·盖斯(Raymond Geuss)，剑桥大学

在黑格尔的阐释历史上，本书将是(我希望是)一本极具影响力的著作。它当会永远终结这样一种神话：黑格尔的思辨哲学竟是向着康德视为"独断论"因而严加谴责的极端理性主义传统的一种直接复归……这一成就使得皮平的著作成为我们理解黑格尔的历程中的一个重大事件。

哈里斯(H.S. Harris)，多伦多约克大学



ISBN 7-5080-3954-8　定价：39.00 元